SPRACHE UND WAHRHEIT
ZEICHENTHEORIE UND ILLUMINATIONSLEHRE BEI AUGUSTINUS

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie
der Philosophischen Fakultät
der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt
von

Yasser Murad

aus
Syrien

im November 2010

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Johannes Brachtendorf

Mitberichterstatter: Prof. Dr. Georg Wieland

Dekan: Prof. Dr. Jürgen Leonhardt

Tag der mündlichen Prüfung: 28. April 2011

gedruckt mit Genehmigung der
Philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen

Hiermit erkläre ich, **Yasser Murad**, geboren am 25.12.1975, dass ich meine Dissertation selbstständig und nur unter Verwendung der in der Arbeit genannten Hilfsmittel verfasst habe.
Des Weiteren bestätige ich, dass die Dissertation weder ganz noch teilweise veröffentlicht und weder ganz noch teilweise als Prüfungsarbeit eingerichtet worden ist.
Zudem versichere ich, dass ich mich bisher keiner Doktorprüfung unterzogen habe.

Yasser Murad

Danksagung

Die vorliegende Dissertation wurde unter Betreuung von Herrn Professor Johannes Brachtendorf an der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen geschrieben.

Ein ganz besonderer Dank geht an meinen Doktorvater, Herrn **Prof. Brachtendorf** für seine umfangreiche wissenschaftliche Unterstützung, die regelmäßigen Treffen und fruchtbaren Unterhaltungen, die viel zu der Formulierung der Ergebnisse dieser wissenschaftlichen Arbeit beigetragen haben. Mit ihm zu arbeiten war mir eine große Ehre.

Des Weiteren gilt mein Dank der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, die alle Materialien für die Arbeit zur Verfügung gestellt hat, und der Philosophischen Fakultät, die es mir ermöglicht hat, mein Studium in Tübingen fortzusetzen. Der *Name*-Universität Aleppo in Syrien danke ich sehr für ihre finanzielle Unterstützung meines ganzen Studiums in Deutschland.

Ein besonders herzlicher Dank richtet sich an meine Eltern für ihre Unterstützung und Liebe. Sie haben mich immer gelehrt, dass das Leben seinen Sinn erhält, wenn es sich an einem Ziel orientiert, und dass der Mensch seinen Wert durch das bekommt, was er während seines Lebens erreicht. An meine Frau **Ghada** geht mein innigster Dank. Sie hat mich immer bestärkt, mein Bestes zu geben, und mich wieder aufgebaut, wenn ich zu zweifeln begonnen hatte. Meinen kleinen Engeln – **Ammar und Tala** – gilt mein Dank, sie sind die schöne Melodie in meinem Leben.

Für die Korrektur meiner Arbeit auf Rechtschreibung und Grammatik bedanke ich mich bei **Daniela Schmeiser**, **Simone Rudert** und insbesondere **Christfriede Eydam M.A.**, der ich für ihre Freundschaft und Hilfsbereitschaft bei vielen Dingen sehr dankbar bin.

Letztlich gilt mein Dank allen Personen, die dabei geholfen oder dazu beigetragen haben, die vorliegende Arbeit zu vollenden und zu veröffentlichen. .

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Illuminationslehre Augustins in Verbindung mit seiner Sprachtheorie. Die Sprachtheorie wird hier durch die Illuminationslehre hindurch gelesen. Innerhalb der Sprachtheorie legt Augustinus einen Weg zurück von der Sprachkritik zu einer Theorie des Sprachverstehen. Ziel dieses Weges ist das Erreichen der Wahrheit mittels der Illumination. Augustinus begreift die Sprache zunehmend als ein Hilfsmittel, um die Wahrheit zu erlangen. Bemerkenswerterweise hilft die Verbindung zwischen der Sprache und der sinnlichen Welt bei dem Verstehen der von der Heiligen Schrift verwendeten Zeichen, während der Zweck die Hinwendung zu der obersten Wahrheit ist. Die Seele ist der Ort, wo die Wahrheit aufleuchtet, aber nur in der ausgebildeten suchenden Seele, die ihre eigene Gewissheit, die Gewissheit der anderen Wahrheiten und schließlich die Gewissheit der Wahrheit, die alle Wahrheiten umfasst, erreicht. In diesem Bereich findet die Verbindung zwischen der Seele und der allgegenwärtigen Wahrheit – Gott – statt, von der die Seele die Erkenntnis empfängt und durch die sie das Wesen des ewigen Seins begreift.

In dieser Studie konzentrieren wir uns auf diejenigen Werke Augustins, die dem Thema unserer Forschung nämlich der Sprachtheorie und der Erkenntnistheorie dienen. Die Erkenntnistheorie befasst sich sowohl mit der sinnlichen als auch mit der metaphysischen Erkenntnis.

In vorliegender Arbeit wird zuerst die Erkenntnis bezüglich der einzelnen Person behandelt, d.h. der Mensch kann die Erkenntnis in Anlehnung an seine eigenen Fähigkeiten durch die Betrachtung des Sinnlichen und das Überschreiten zum Geistigen hin erwerben. Danach tritt die Frage hervor, wie die Erkenntnis den anderen überliefert werden kann. Hier taucht die Rolle der konventionellen Zeichen oder des Kommunikationssystems auf, insbesondere die Sprache, die als das beste Kommunikationssystem betrachtet wird. In diesem Kontext behandelt Augustinus die Sprache als Hauptthema in drei Werken, nämlich *De dialectica*, *De magistro* und *De doctrina christiana*.

In *De magistro* nimmt Augustinus eine negative Haltung der Sprache gegenüber ein und diskutiert die Probleme der Sprache. Er beginnt seine Analyse mit dem Grundstein

der Sprache, nämlich dem Wort und seinem Zusammenhang mit dem Gegenstand – die Semantik und Bezeichnungstheorie. Daraus ergibt sich die Konsequenz, dass die Sprache unfähig ist zu lehren, weshalb es unmöglich ist, die Wahrheit durch die Sprache zu erreichen. Daher tritt für Augustinus ein kognitiver Ersatz an ihre Stelle, nämlich die Illumination, durch die die Wahrheit mithilfe des inneren Lehrers erlangt wird. In *De doctrina christiana* stellt Augustinus die Grundregeln für die Hermeneutiktheorie auf. Hier fällt die Änderung seiner Haltung von der Sprachkritik zur Theorie des Sprachverstehens auf. Der Hauptgrund für diese Änderung ist: das Studieren der Heiligen Schrift erfolgt durch die Sprache; die Heilige Schrift besteht aus von Gott gegebenen Zeichen, die durch menschliche Zeichen ausgedrückt werden.

Meiner Meinung nach können diese zwei Werke Augustins nicht voneinander getrennt werden. Auf der einen Seite wird *De magistro* als notwendiges Begründungsstadium für *De doctrina christiana* betrachtet, das die Entwicklung der Bezeichnungstheorie bei Augustinus verdeutlicht, und zwar nicht nur in Bezug auf den heiligen Text, sondern auf jedweden Text. Weiterhin formuliert *De magistro* bereits die methodischen Instrumente, die der Leser für das korrekte Verständnis benötigt, nämlich den Text in seinen geschichtlichen und sozialen Kontext zu stellen. Außerdem bemüht sich Augustinus in *De doctrina christiana* erkennbar, die in *De magistro* berührten Probleme aufzulösen und die Sprachkritik in eine Theorie des Sprachverstehens weiterzuführen.

Im Allgemeinen wollen wir in unserer Studie die folgenden Grundauffassungen Augustins darstellen und diskutieren:

1) Die Sprache ist ungewiss und bietet keine vollkommene Erkenntnis des Dings an, über das gesprochen wird. Die Erkenntnis des Dings geht dem Sprechen voraus, d.h. das Zeichen wird aufgrund der Erkenntnis des Gegenstandes erkannt.

2) Es gibt unbezweifelbare Wahrheiten, die nicht im Bereich der Sinne sind, sondern durch die Vernunft begriffen werden. Hier tritt die Beziehung zwischen dem Ich und Gott als zwei sicher wissbaren Instanzen hervor. Die Rückkehr zum Ich selbst, die Erkenntnis seiner selbst als unbezweifelbarer Wahrheit, sowie die Erkenntnis der oberen Wahrheit, die alle Wahrheiten umfasst, sind die Hauptstufen des Kognitionsprozesses. Der Zweck unserer Diskussion der Gewissheitsproblematik ist erstens die Darlegung des Begriffs der unbezweifelbaren Wahrheiten, weil diese

notwendig für die Illuminationstheorie sind und zweitens die Verdeutlichung der Wahrheiten, zu deren Erkenntnis der innere Lehrer beiträgt.

3) Der Aufstiegsprozess beginnt nach Augustinus mit dem Sinnlichen und setzt sich in Richtung des Geistigen fort. Er führt vom Wandelbaren zum Beständigen, vom Vergänglichen zum Ewigen. Aber das Empfangen der Erkenntnis durch die Illumination findet in umgehrter Richtung statt, nämlich von Oben nach Unten, d.h. die Vernunft empfängt die Erkenntnis von Gott durch den inneren Lehrer. Dies geschieht jedoch erst, nachdem die Seele gereinigt wurde und über die sinnliche Welt zur geistigen Welt emporgestiegen ist, so dass insofern die sinnliche Erkenntnis der Ausgangspunkt ist, um zu der geistigen Erkenntnis zu gelangen.

4) Welche Rolle spielt nun die Sprache? Sie spielt grundsätzlich eine erinnernde, anregende Rolle. Hinsichtlich des Konsenses unter den Menschen, die die Worte erfinden, ist sie veränderlich, während das Ding oder der Gegenstand, den das Wort bezeichnet, gleich bleibt. Das Verstehen der Sprache trägt zu der Ergänzung der sinnlichen Erkenntnis bei, indem es die Eigentümlichkeiten der wahrgenommenen Dinge beschreibt. Die geistigen Gegenstände versucht die Sprache zu zeigen und zu erklären, aber die Vernunft begreift sie.

1. Zur Forschungslage

Augustins Sprachphilosophie ist in der Sekundärliteratur bereits mehrfach behandelt worden[1]. Dabei wird in der Regel eine deutliche Differenz zwischen der Zeichentheorie in *De magistro* und der Hermeneutik in *De doctrina christiana* unterstellt. Hier soll hingegen die These vertreten werden, dass es sich eher um eine kontinuierliche Entwicklung des Problemfeldes handelt, die von der Sprachkritik in *De magistro* gefordert wird.

Obwohl Augustinus am Ende von *De magistro* das Problem des Lernens und des Lehrens – durch den inneren Lehrer – gelöst hat, behandelt er das Problem noch

[1] Die folgenden Werke befassen sich schwerpunktmäßig mit Augustins Sprachphilosophie: Mayer, C. P., Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins. II Teil: Die antimanichäische Epoche, Duchrow, U., Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, Trautmann, M., Zeichensprache. Zeigen als Symbol der Lehr-Lern-Situation bei Augustinus, Pollmann, K., Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, *De doctrina christiana*, Bochet, I., «Le Firmament de L'Écriture» L'herméneutique Augustinienne.

einmal und tiefer in *De doctrina christiana*, nämlich durch die Hermeneutik. Dabei zeigt er, dass das Problem des richtigen Textverständnisses gelöst werden muss. *De magistro* behandelt vor allem das Gesprochene, während das Geschriebene nur andeutungsweise vorkommt. Dagegen wird in *De doctrina christiana* sowohl die gesprochene als auch die geschriebene Sprache untersucht, weil hier der Umgang mit der Heiligen Schrift im Vordergrund steht.

Sprachtheorie ist immer auf die Frage nach der Erkenntnis und der Wahrheit bezogen. So behauptet B. Mojsisch, dass sich Augustinus in *De magistro* nicht auf das Kommunikationsproblem konzentriert, sondern auf die Frage nach der Erkenntnis der Wahrheit[2]. Diese Behauptung wäre richtig, wenn Augustinus mit der Entfaltung der Illuminationstheorie und der Erörterung des Begreifens der Wahrheit begonnen hätte. Tatsächlich gibt Augustinus aber zunächst eine ausführliche Erklärung für die Ohnmacht der Sprache, die unfähig sei, ein gemeinsames Verstehen zwischen dem Sprecher und dem Hörer aufzubauen. Die Schwierigkeit, dass ohne die Kenntnis des Dinges kein gemeinsames Verständnis erreicht werden kann[3], und das Unvermögen der Sprache, die Wahrheit auszudrücken und zu lehren, führen erst zu der Konsequenz, dass es einen anderen Weg des Lernens geben muss, nämlich die Illumination. Diesem Punkt schenkt B. Mojsisch zu wenig Beachtung. Stattdessen geht er zu Betrachtung des sogenannten „inneren Wortes“ über, um die sprachfreie Sphäre zu erläutern[4].

Auf ähnliche Weise behandelt T. Borsche *De magistro*. Er betont die Fähigkeit des Wortes, das Gedächtnis anzuregen, und er macht einen formalen Unterschied zwischen dem Wort und der in ihm latenten Bedeutung. Auch hebt er hervor, dass das Ding gekannt werden muss, damit das Wort gekannt werden kann. Daher sei es unmöglich, eine Erkenntnis durch das Wort zu erwerben, falls man keine vorherige Erkenntnis von dem Ding selbst hatte[5]. Die Bedeutung eines Wortes ist nach Borsche das wahrgenommene Ding im Gedächtnis. Am Ende seiner Abhandlung über *De magistro*

---

[2] Mojsisch, B., Augustins Sprachphilosophie. In: Borsche, T. (Hrsg.), Klassiker der Sprachphilosophie von Platon bis Noam Chomsky, S. 66. «Gleichwohl ist anzumerken, dass es Augustinus in *De magistro* nicht um die Frage der Kommunikation, sondern um die Wahrheitserkenntnis geht».

[3] Mojsisch, B., Augustins Sprachphilosophie. In: Borsche, T. (Hrsg.), Klassiker der Sprachphilosophie von Platon bis Noam Chomsky, S. 69.

[4] Vgl. Mojsisch, B., Augustins Sprachphilosophie. In: Borsche, T. (Hrsg.), Klassiker der Sprachphilosophie von Platon bis Noam Chomsky, S. 73.

[5] Mayer, C. P., Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins. II Teil: Die antimanichäische Epoche, S. 95.

erklärt Borsche die von Augustinus gefundene Lösung für das Problem des Lernens und des Lehrens und konzentriert sich dabei – wie Mojsisch – auf die Rolle des inneren Wortes, das dem Gesprochenen vorausgeht. Borsche schreibt: „Es (das Problem des Lehrens und Lernens) findet eine Erklärung durch den Glauben an die göttliche Offenbarung des Wortes. Christus, die Wahrheit selbst, ist zugleich der Lehrer der Wahrheit, der im Innern der Seele zu uns spricht und jeden so viel wissen lässt, wie er zu fassen bereit und in der Lage ist“[6]. Borsche hebt die Rolle des inneren Lehrers angemessen hervor, doch im Hinblick auf seine Erwähnung des Glaubens an die göttliche Offenbarung ist ein Vorbehalt zu machen. Die Gründe für diesen Behalt bestehen darin: Erstens ist die Illumination, die Borsche andeutet, ein kognitiver Prozess, der grundsätzlich auf einer vorherigen, sinnlichen Wahrnehmung basiert; zweitens bekommt der Mensch nicht die ganze Erkenntnis von dem inneren Lehrer, sondern der innere Lehrer ist bloß das Kriterium der Wahrheit.

In Bezug auf das innere Wort, auf dessen Thema Borsche und Mojsisch kurz zu sprechen kamen, bietet J. Brachtendorf eine ausführliche Erklärung an[7]. Er demonstriert die grundsätzliche Rolle des inneren Wortes bei der Entstehung der gesprochenen Rede und der Anweisung für das menschliche Handeln. Denn dem Sprechen und dem Handeln geht ein kognitives Moment voraus, das durch das Wissen erzeugt wird, das der Mensch von der oberen Wahrheit erwirbt. Dieses innere Wort bleibt beim Sprecher, d.h. es wird zwar durch das äußere Wort ausgesprochen, verwandelt sich aber nicht in das äußere Wort, das nicht mehr existiert, sobald der Schall aufhört zu klingen[8]. In Anlehnung an *De trinitate* 15.11.20 erläutert Brachtendorf die Notwendigkeit der Übereinstimmung des äußeren Wortes mit dem Wissen, damit das äußere Wort wahr sein kann. Seine Nicht-Übereinstimmung des Wortes mit dem Wissen ist die Lüge. Dagegen geht es in der vorliegenden Arbeit darum, die Notwendigkeit des Vorhandenseins des inneren Lehrers in der Seele hervorzuheben, weil er das Kriterium des wahren Wissens und sein Garant ist. In dieser Perspektive ist der Grund des falschen Wortes, d.h. der Lüge, die Nicht-Hinwendung zum inneren Lehrer und seiner Wahrheit.

[6] Borsche, T., Macht und Ohnmacht der Wörter. In: Mojsisch, B. (Hrsg.), Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter, S. 151.
[7] Vgl. Brachtendorf, J., Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in »De Trinitate«, S. 149-162, 303-307.
[8] Vgl auch Duchrow, U., Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, S. 138, 147.

Die Illumination mittels des inneren Lehrers kann nicht nur als Gnade Gottes betrachten werden – wie es B. Springer sieht[9] – sondern sie ist eine Notwendigkeit, die die Tätigkeit des Menschen vollendet, der durch die sinnliche Erkenntnis und die Reinigung der Seele bereit wird, die geistige Erkenntnis durch die Illumination aufzunehmen. Dies ist, was Augustinus in *De magistro* erklärt, wenn er betont, dass der innere Lehrer denjenigen erleuchtet, der sich zu ihm hinwendet und ihn fragt, nachdem er das gesuchte Wissen in der sinnlichen Welt nicht gefunden hat[10]. Der einzige Weg zur Erkenntnis ist die Illumination, aber sie darf nicht bloß für einen göttlichen Akt gehalten werden, der die menschliche Aktivität überflüssig macht, denn wenn der Fall so wäre, hätte die menschliche Tätigkeit, die sich ganz zu der Quelle der Erkenntnis hinwendet, keinen Sinn. Denn die Illumination ist ein kognitiver Prozess, der die Aktivität des Menschen einschließt, und bedeutet daher nicht das Erreichen Gottes ohne vorherige Kenntnis der Dinge und des Selbst.

Neben *De magistro* steht auch *De doctrina christiana* im Zentrum des Interesses, weil Augustinus in diesem Werk seine Hermeneutik darstellt und die Regeln festlegt, die das Lesen und Verstehen eines Textes ordnen. Einige Forscher fordern, dass eine Lektüre von *De magistro* der Beschäftigung von *De doctrina christiana* vorangehen müsse[11]. Andere behandeln *De doctrina christiana* tatsächlich unter Einbeziehung von *De magistro*, dies aber nur andeutungsweise[12]. In der vorliegenden Arbeit sollen beide Werke ausführlich besprochen und aufeinander bezogen werden

Bei der Analyse der Hermeneutik Augustinus in *De doctrina christiana* ist zunächst auf die grundsätzlichen Regeln des Textverständnisses zu achten. Diese Regeln werden in zwei Gruppen eingeteilt: Die erste Gruppe umfasst die höheren hermeneutischen Regeln, die sich auf die *caritas* – der hermeneutische Normenhorizont – und die Glaubensregel beziehen[13]. Diese zwei Regeln bilden den

---

[9] Vgl. Springer, B., Die antiken Grundlagen der neuzeitlichen Hermeneutik, S. 282.

[10] Vgl. *De magistro*, 11, 38. Trautmann, M., Zeichensprache. Zeigen als Symbol der Lehr-Lern-Situation bei Augustinus, S. 134.

[11] Mayer, C. P., Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins. II Teil: Die antimanichäische Epoche, S. 42.

[12] Pollmann, K., Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, *De doctrina christiana*, S. 110.

[13] Vgl. Mayer, C. P., Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins. II Teil: Die antimanichäische Epoche, S. 295. Pollmann, K., Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, *De doctrina christiana*, S. 121. Caritas ist das Ziel und der Zweck der Heiligen Schrift. Sie ist die Liebe, die sich auf Gott bezieht, d.h. ihr Objekt ist Gott. Vgl. Pollmann, K., Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen

Schlüssel für ein Verständnis der Heiligen Schrift. Unklare Stellen müssen im Licht dieser beiden Regeln interpretiert werden

Die Liebe wird in der Forschungsliteratur auf verschiedene Weisen behandelt. Im Kontext der Erörterung der Gewissheit hält A. Schöpf es für notwendig, dass das Ich seine Selbstgewissheit erreicht, damit die Illumination wirksam wird, und er stellt die beiden Erkenntnisarten – die sinnliche und die geistige – dar[14]. Außerdem diskutiert er die drei Momente des Ichs, nämlich die Liebe, den Willen und die Erkenntnis. Allerdings hat er die wesentliche Rolle der Erkenntnis im Zusammenhang mit der Liebe und dem Willen nicht ganz erhoben[15]. Vor allem aber hat er nicht ausreichend unterschieden zwischen der Liebe des Ichs zu seinem Objekt und der Liebe als *caritas*, die die Grundlage der Hermeneutik und das höchste Kriterium des Schriftverständnisses darstellt. Stattdessen bleibt er im Bereich der Unterscheidung zwischen *uti* und *frui*, ohne diese fruchtbar zu machen für das Verständnis der *caritas*[16]. Dagegen gibt J. Brechtken eine ausführliche Deutung der *caritas* im Zusammenhang mit *uti* und *frui*, beschränkt sich dabei aber auf die ethische Bedeutung der *caritas* und kommt nicht auf sie als Grundlage der Hermeneutik zu sprechen[17]. Dagegen sieht K. Pollmann nicht nur die ethische Seite der *caritas*, sondern betont auch ihre Funktion als das höchste hermeneutische Kriterium und als Garant eines wahren Verständnisses des Textes der Heiligen Schrift[18]. In der vorliegenden Arbeit schließen wir uns der These Pollmanns an und betonen zudem, dass der Eintritt in das Verstehen der *caritas* durch das Verstehen des Themas „uti und frui" geschieht.

Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, *De doctrina christiana*, S. 123. *caritas* ist von Gott kommende und auf Gott zu beziehende Liebe. Zudem ist sie der Garant des richtigen Verständnisses des Textes. Glaubensregel bedeutet die Annahme der in der Heiligen Schrift vorkommenden Worte, die auf der göttlichen Autorität basieren. Außerdem bezieht sich die Wahrheit des Glaubens auf das Erkennen Gottes und des Nächsten. Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 1. XXXVII. 41. 88ff; 3. X. 14. 33.

[14] Vgl. Schöpf, A., Augustinus. Einführung in sein Philosophieren, S. 47.

[15] Brachtendorf erhebt den Zusammenhang zwischen diesen Momente ganz klar. Vgl. Brachtendorf, J., Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in »De Trinitate«, S. 165ff.

[16] Vgl. Schöpf, A., Augustinus. Einführung in sein Philosophieren, S. 66f.

[17] Vgl. Brechtken, J., Augustinus Doctor Caritas, S. 31-40, 52ff.

[18] Vgl. Pollmann, K., Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, *De doctrina christiana*, S. 121-143. S. auch Mayer, C. P., Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins. II Teil: Die antimanichäische Epoche, S. 294f.

Die zweite Gruppe der Grundlagen, auf denen nach *De doctrina christiana* das Textverstehen beruht, bezieht sich auf die grammatikalische und die sprachliche Seite. Hier ist die Zeichentheorie ausführlich zu behandeln und die Möglichkeit des Textverstehens durch die Unterscheidung zwischen den Arten von Zeichen sowie durch Erläuterung der Verbindung zwischen dem Zeichen und dem Ding darzulegen.

I. Bochet liest *De doctrina christiana* im Licht der *Confessiones* und stellt Verbindungen zwischen den beiden Werken her. Bochet hebt hervor, dass die Sprache, obwohl sie von den Menschen eingerichtet wurde, bei dem Verstehen der Heiligen Schrift hilft. Dies liegt an der Struktur der Heiligen Schrift, die ein von Gott gegebenes Zeichen ist, das durch menschliche Zeichen – die Sprache – ausgedrückt wird[19]. Deswegen könnte erstens auf das Lernen der Sprache nicht verzichtet werden, weil sie als Kommunikationsmittel mit den göttlichen Gedanken betrachtet wird. Zweitens verlangt sie – als Konventionssystem – eine Interpretation, die auf dem Verstehen der Bedeutungen der Worte basiert. Aus diesem Grund müssen Regeln für das Lesen der Heiligen Schrift aufgestellt werden. Zudem erhebt Bochet die Eigenheit der Heiligen Schrift, mit der man nicht umgehen darf, wie mit anderen Texten[20]. Darüber hinaus hebt sie die Rolle des Glaubensbeim Lesen und Verstehen der Heiligen Schrift hervor, jedoch ohne auf die Rolle der *caritas* einzugehen. Sie betont, dass der Glauben das einzige Prinzip ist, das das Lesen der Heiligen Schrift ermöglicht[21]. So beruft sie sich darauf, dass der Glauben der allgemeine Rahmen ist, der die *caritas* umfasst.

In der vorliegenden Arbeit erheben wir Augustinus Konzentration auf die *caritas* als den wahren Garant für das Verstehen des Textes. Freilich spielt der Glauben beim Verstehen der Heiligen Schrift eine große Rolle, doch die *caritas* ist die wichtigste Voraussetzung für das Verstehen und Lesen der Heiligen Schrift, denn wer Zweck und Ziel der Heiligen Schrift – *caritas* – zu erkennen strebt, glaubt an alles, was in ihr vorkommt.

Bemerkenswerterweise geht Bochet während ihrer Abhandlung des Themas von *De doctrina christiana* im Licht der *Confessiones* nicht auf *De magistro* ein, außer auf den inneren Lehrer[22]. Die Behandlung der Sprachtheorie bei Augustinus erfordert jedoch –

---

[19]Vgl. Bochet, I., «Le Firmament de L'Écriture» L'herméneutique Augustinienne, S. 107.
[20] Vgl. Bochet, I., «Le Firmament de L'Écriture» L'herméneutique Augustinienne, S. 113.
[21] Vgl. Bochet, I., «Le Firmament de L'Écriture» L'herméneutique Augustinienne, S. 109.
[22] Vgl. Bochet, I., «Le Firmament de L'Écriture» L'herméneutique Augustinienne, S. 113.

wie wir immer betonen – eine übergreifende Lektüre, die die Rolle von *De magistro* bei der Formulierung der Hauptprobleme der Sprache, um deren Lösung es in *De doctrina christiana* geht, nicht übersieht. Zudem ist Augustins Abhandlung einiger von der Sprache abhängiger Probleme in *Confessiones* natürlich ähnlich wie in *De doctrina christiana*, weil beide Werke etwa im gleichen Zeitraum entstanden sind.

In erkenntnistheoretischer Hinsicht beschränkt sich die vorliegende Arbeit auf eine Darlegung des Gewissheitsproblems, der unbezweifelbaren Wahrheiten und des Gottesbeweises. Die umfassende Darstellung der Erkenntnistheorie Augustinus findet sich immer noch bei J. Hessen[23], doch unsere Darstellung der Illumination unterscheidet sich von seiner[24]. Hessen behandelt die metaphysische Ansicht isoliert, während wir uns auf die sprachliche Seite im Zusammenhang mit der metaphysischen Ansicht konzentrieren, um die Unfähigkeit der Sprache zum Lehren zu zeigen und die Ersatzfunktion der Illumination zu demonstrieren.

A. Schöpf deutet Augustins Leben als Bewegung zwischen zwei Polen, nämlich vom Suchen zum Finden[25]. Wir interpretieren hingegen Augustins Leben im Ganzen als Suche, die sich zwischen Unruhe und Ruhe bewegt. Die Unruhe ist das Nicht-Erreichen der Wahrheit, die Ruhe hingegen das Erreichen der Wahrheit und ihr Begreifen. Anderes als Schöpf gehen wir auf das Thema des Gedächtnisses und des Vergessens im Zusammenhang mit der Suche nach der Wahrheit nicht ein[26], weil Augustinus Erkenntnis nicht als Erinnerung betrachtet. Wir lehnen uns nur deshalb an Schöpfs Ausdrücke an, um das Wesen der Suche darzulegen, das auf der dauernden Bewegung zu dem bestimmten Ziel basiert, nicht aber zu behaupten, dass der Mensch die Wahrheit vorher begriffen und sie danach vergessen hätte.

Wir berufen uns dabei auf die These von N. Fischer, dass die Grundlage der Suche Augustins Erfahrung des Endlichen ist, deren Grund der Tod darstellt[27]. Infolgedessen legt Fischer die Voraussetzungen fest, die erfüllt sein müssen, um die Wahrheit zu erreichen, nämlich erstens die subjektive Bedingung, dass der Mensch die Hoffnung auf das Finden der Wahrheit nicht verlieren darf, und zweitens das objektive

[23] Vgl. Hessen, J., Augustins Metaphysik der Erkenntnis, S. 11-106. Bezüglich des Gottesbeweises, S. 107-134.
[24] Vgl. Hessen, J., Augustins Metaphysik der Erkenntnis, S. 59-98.
[25] Vgl. Schöpf. A., Augustinus. Einführung in sein Philosophieren, S. 39ff.
[26] Vgl. Schöpf. A., Augustinus. Einführung in sein Philosophieren, S. 40.
[27] Vgl. Fischer. N., Augustinus Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik, S. 153.

Kriterium, das auf der Suche nach dem Unveränderlichen, Immerwährenden fußt[28]. Folglich ist für unsere Vorhaben die Behandlung des Gewissheitsproblems und der unbezweifelbaren Wahrheiten erforderlich.

Ausführlich behandelt R. Berlinger das Thema „Ich" und die Selbstgewissheit. Er legt die Momente der menschlichen Tätigkeit dar, nämlich das Wie der Überschreitung des Zweifels und das Erreichen der Gewissheit[29]. Zudem behandelt er den Aufstiegsprozess und erklärt seine Struktur[30]. Allerdings übergeht er die Tatsache, dass die Gewissheit eine grundsätzliche Bedingung der Illumination ist. Berlinger behandelt die Selbstgewissheit zu beweisen, dass das Überschreiten des Zweifels möglich ist und die Wahrheit des Ichs erreicht werden kann. Zudem zeiget seine Abhandlung der Gewissheit den auf sich reflektierenden Akt des Ichs – das Denken, und er konzentriert sich auf die Rückkehr des Ichs zu sich und das sich Transzendieren, damit der Aufstiegsprozess vollendet werden kann. Denn der Mensch befindet sich zwischen der sinnlichen Welt und der geistigen Welt, und er muss diese Mittelstelle begreifen. Dies wird durch die Selbstgewissheit angeschafft. Im Kontext seiner Behandlung erwähnt er aber nicht, dass die Selbstgewissheit eine wichtige Bedingung der Illumination ist. Damit der Illuminationsprozess vollendet werden kann, müssen ihre zwei Pole gewiss und unbezweifelbar sein. Er konzentriert sich auf die Selbstgewissheit und betont das sich Transzendieren, ohne offenkundig zu erwähnen, dass die beiden Prozesse nicht nur für den Aufstieg wichtig sind, sondern auch für die Illumination als kognitiver Prozess. Unsere Darstellung des Gewissheitsproblems erörtert die Gewissheit nicht aus ihrer Funktion für den Aufstieg der Seele zum Göttlichen heraus, sondern wir versuchen sie im Kontext der Illumination fruchtbar zu machen.

Gemäß dem Ansatz der vorliegenden Arbeit ist die Behandlung des Gewissheitsproblems, der gewissen Wahrheiten, des Aufstiegsprozesses und des Erreichens der höchsten Wahrheit insofern erforderlich, als zu erklären, welche

[28] Vgl. Fischer. N., Augustinus Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik, S. 182. Vgl. Brachtendorf, J., Augustins Confessiones, S. 190. «Leitfaden des Aufstiegs ist die Unterscheidung des Veränderlichen vom Unveränderlichen, bzw. des Zeitlichen vom Unzeitlichen. Denn die Weisheit als Ziel der Bewegung wird dargestellt als *esse solum*, das weder Vergangenheit noch Zukunft, weder Entstehen noch Vergehen kenne, sondern ewig sei».

[29] Vgl. Berlinger. R., Augustins dialogische Metaphysik, S. 149 ff.

[30] Vgl. Berlinger. R., Augustins dialogische Metaphysik, S. 189ff.

Wahrheiten die Sprache nicht fähig ist zu lehren, und welche grundsätzliche, kognitive Rolle die Illumination als Garant für das Begreifen der Wahrheit spielt. Unsere Hauptfrage lautet, welche Möglichkeit das Lehren zur Verfügung stellt. Deswegen verbinden wir die Erläuterung der Illuminationstheorie Augustinus mit einer Analyse seiner Sprach- und Erkenntnistheorie. Wir stellen also diese beiden Theorien im Kontext der Illuminationslehre dar. Damit beschreiten wir einen neuen Weg in der Augustinus-Literatur, der uns aber schon dadurch berechtigt erscheint, dass Augustinus selbst die Illumination im Zusammenhang der Sprachkritik behandelt.

2. Die Quellen der Philosophie Augustins

In diesem Kapitel wollen wir drei Quellen vorstellen, die die Grundlage für Augustins Philosophie bilden, indem sie entweder seine Gedanken und die Weise seines Denkens direkt beeinflussten – wie Platon und Plotin – oder seinen Widerspruch bewirkten, wie der Manichäismus. So werden wir die Hauptgedanken dieser Quellen darlegen, nämlich die Erkenntnistheorie und den Aufstiegsprozess bei Platon und die Emanation bei Plotin, sowie die Hauptgedanken des Manichäismus.

2.1. Platon

Zwecks der Erläuterung des Konzeptes des Aufstieges der Seele und der Darlegung der allgemeinen Linien der Ideenlehre, die die metaphysische Grundlage seines Denkens ist, wollen wir die Philosophie Platons kurz berühren. Platon wollte zum einen die sophistische Philosophie kritisieren, die auf dem Zweifel an der Möglichkeit des Erreichens eines sicheren, gewissen Wissens basiert. Zum anderen wollte er auch die Behauptung entkräften, dass das Wissen subjektiv sei. „Als Grundirrtum erscheint Platon der Satz des Protagoras, dass der Mensch das Maß aller Dinge sei und dass es keinen allgemeinen Maßstab geben könne. Eine solche Lehre zerstört nach seiner Ansicht die Grundlage des Wissens und der Sittlichkeit“[31]. Eine solche Lehre kann nicht akzeptiert werden, weil sie das Kriterium des Wissens auf den Menschen

[31] Klein, N. Ökonomische Erkenntnistheorie und ordnungspolitische Implikationen, S. 13. Vgl. Platon, *Theaitetos* 152a.

beschränkt. Das Wissen kann nicht Wahrnehmung sein, weil das Subjekt veränderlich gemäß seiner Situationen in der Welt ist. Außerdem erscheint das sich immer verändernde Ding dem Subjekt in verschiedenen Stellen und Zuständen. Also betrachtet jeder das gleiche Ding aus seiner eigenen Perspektive, und Protagoras zufolge hat jeder seine eigene Wahrheit; aber ob das Ding so ist, wie es betrachtet wird, hängt von ihm selbst ab[32]. Platon musste diese Philosophie überwinden, indem er eine ontologische Theorie lieferte, die erklärt, dass das wahrhaft Existierende nicht die sichtbare wandelbare Welt ist, sondern das intellektuell erfassbare, unwandelbare Existierende. Demgemäß unterscheidet Platon zwischen zwei Welten, nämlich die sichtbare und die unsichtbare oder sozusagen sichtbares und unsichtbares Sein. „Sollen wir also, sprach er, zwei Arten des Seienden setzen, sichtbar die eine und die andere unsichtbar? – Das wollen wir, sprach er. – Und die unsichtbare als immer auf gleiche Weise sich verhaltend, die sichtbare aber niemals gleich? – Auch das, sagte er, wollen wir setzen“[33]. Die sichtbare Welt unterliegt dem Gesetz der Wandlung und der Veränderung; sie ist die Welt der veränderlichen Materie und der Lebewesen. Hingegen ist die unsichtbare Welt unveränderlich, beständig, und sie unterliegt dem Wandlungsgesetz nicht, nämlich die Welt der ewigen Ideen. Daraufhin kann man die Erkenntnis der Wahrheit und des immerwährenden Seins nicht in der unbeständigen, sinnlichen Welt erlangen, weil die aus der sinnlichen Erfahrung gewonnene Erkenntnis unsicher und ungewiss ist und sich gemäß der Veränderung ihres Objektes ändert, d.h. in diesem Fall ist die Wahrheit relativ. Deswegen muss der Ort der gewissen, beständigen Wahrheit in der unwandelbaren Welt sein, d.h. in der unsichtbaren Welt, die durch die Sinne nicht begriffen werden kann[34], weil das Objekt der Sinne das aus der Materie entstehende Ding ist, das einen Raum besitzt und in der Zeit entsteht. „Sie [die Idee] ist kein Ding, kein Lebewesen, kein Kunstwerk, keine Institution – sie ist nichts von dem, womit wir in unserem täglichen Leben Umgang haben, sie ist nicht sichtbar und nicht greifbar, sie ist nicht Teil der Welt und nicht die Welt im ganzen“[35]. Die Idee ist nicht ein Ding oder wie ein Ding, sondern sie zeichnet sich durch die Einzigartigkeit aus, die in der sinnlichen Welt nicht angetroffen werden kann. Die

[32] Vgl. Platon, *Theaitetos* 161d.
[33] Platon, *Phaidon* 79a.
[34] Vgl. Platon, *Phaidon* 78d, 79a.
[35] Angehrn, E., Der Weg zur Metaphysik, S. 214.

sinnliche, sichtbare und unbeständige Welt entspricht dem Sein der ewigen Ideen nicht. Deswegen haben diese ihre eigene Welt, die nicht von der Natur der sichtbaren Welt sein kann; die sichtbare Welt wurde gemäß den Ideen vom Demiurgen gemacht. Also gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Welten. Außerdem sind die Ideen an und für sich, und sie haben die Gründe ihrer Existenz in sich selbst. „Die Idee ist nur sie selbst, und sie ist durch sich und an sich, was sie ist; die Dinge aber verweisen auf anderes und verdanken ihren Charakter und ihr Sein der Idee“[36]. Die Ideen sind die Grundlage des sinnlichen, sichtbaren Seins, und sie stehen über ihm und nehmen eine Vorrangstellung ein. Durch die Betrachtung der sinnlichen Dinge in dieser Welt kann man erkennen, dass es trotz des Unterschiedes zwischen ihren äußerlichen Eigentümlichkeiten eine Übereinstimmung zwischen ihnen gibt, d.h. es gibt etwas, das allen gemeinsam ist oder einen Überbegriff – die Idee, unter dem verschiedene Gegenstände klassifiziert werden können, z.B. das Menschsein, das eine unwandelbare Eigentümlichkeit ist, ist allen Menschen gemeinsam, und sie verleiht den Menschen ihre Menschheit. Zudem ist sie das Wesen des Menschen oder der Mensch an sich, der nur durch den Geist wahrgenommen wird. Obwohl der Mensch sterblich ist, ist der Mensch an sich oder die Idee des Menschen ewig. Die Dinge verändern sich immer und setzen sich in Bewegung, während die Idee immer beständig und bewegungslos ist, d.h. sie ist immer das Gleiche[37]. Wieso die Dinge auf solche Weise existieren, wird durch die Teilhabe erklärt. Die schönen Dinge nehmen an der Schönheit teil und empfangen ihre Schönheit von der Schönheit an sich; das gilt auch für die Tugend, das Gute, die Gerechtigkeit usw. Mithin ist das Ideal das Sein an sich[38]. „Was erklärt werden soll, ist die Tatsache, dass ein beliebiger raum-zeitlicher Gegenstand über ein bestimmtes Charakteristikum verfügt. Und die Behauptung, dass ein Gegenstand x ein Charakteristikum F nun dann hat, wenn eine gleichnamige Idee *F-Heit* existiert und x an *F-Heit* Teil hat, ist offenbar – so meint Platon – als Begründung bzw. Erklärung der Tatsache anzuerkennen, dass x F ist“[39]. Zum einen erklärt dies die Notwendigkeit der Ideenexistenz als die Ursache. Das schöne Ding

[36] Angehrn, E., Der Weg zur Metaphysik, S. 231.
[37] Vgl. Platon, *Phaidon* 74b-e. Vgl. Angehrn, E., Der Weg zur Metaphysik, S. 226. «Nicht die Unbegrenztheit der Dauer, das Übergreifen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern die Identität-mit-sich bildet das zentrale Motiv der platonischen Ewigkeitsvorstellung».
[38] Vgl. Platon, *Phaidon* 100c-e.
[39] Graeser, A., Platons Ideenlehre, S. 84.

könnte nicht existieren, wenn die Schönheit an sich nicht existiert, und wenn die Schönheit an sich existiert, wird das Ding schön, weil das Schöne durch die Schönheit an sich erkannt werden kann. Zum anderen erklärt dies den ontologischen Vorrang der Ideen vor den Dingen, weil die Dinge die Form ihrer Existenz oder Erscheinung durch die Ideen selbst bekommen[40].

Platon versteht die sinnliche Wahrnehmung auf zweifache Weise. Zum Ersten spielen die Sinne eine verwirrende Rolle. „So etwas merkte ich auch und befürchtete, ich möchte ganz und gar an der Seele geblendet werden, wenn ich mit den Augen nach den Gegenständen sähe und mit jedem Sinne versuchte, sie zu treffen. Sondern mich dünkte, ich müsse zu den Gedanken meine Zuflucht nehmen und in diesen das wahre Wesen der Dinge anschauen“[41]. Platon lehnt hier die durch die Sinne erworbene Erkenntnis ab. Er sieht, dass diese Erkenntnis die Tätigkeit der Seele einschränkt, und zudem ist die sinnliche Welt nicht der Ort der Wahrheit. Deswegen strebt er immer nach dem, was hinter den sichtbaren Dingen liegt. Es muss darauf hinweisen, dass die Verbindung der Seele mit dem Körper die Seele belastet und sie unfähig macht, die wahre Erkenntnis zu erlangen. „Das ist immer der Fall, wenn der Leib mit seinen Forderungen und nicht die Seele mit dem Verlangen nach Erkenntnis den Menschen beherrscht. Was hiermit gemeint ist, wird sehr deutlich an dem Bilde des Leibes als des Kerkers der Seele“[42]. Die Beschäftigung der Seele mit den Bedürfnisse des Körpers und das Vergessen ihres Hauptthemas, nämlich das Streben nach der Erkenntnis der ewigen Wahrheit, grenzen ihre Tätigkeit auf die sinnliche Welt ein, und sie wird wie der Körper, dessen Tätigkeit sich auch auf die sinnliche Welt beschränkt, (Hier beruht die Beziehung des Körpers mit seinem Umgang nur auf den Affekten und materiellen Reaktionen, die sich gemäß dem den Körper beeinflussenden Objekt verändern oder auf Brauchbarkeit und Unbrauchbarkeit basieren.) Andererseits scheinen die Sinne auch die Rolle zu spielen, die Erkenntnis mit der sinnlichen Welt zu verbinden. In diesem Fall betrachtet man die Dinge in dieser Welt und strebt nach der Erkenntnis ihres Wesens. Also werden die Sinne für einen Vermittler gehalten, damit das Sinnliche zu dem Geistigen aufsteigen kann, d.h. um zu erkennen, warum

---

[40] Vgl. Angehrn, E., Der Weg zur Metaphysik, S. 233. «Die Idee ist, *was* ein Ding ist, in Reinform und vollendeter Gestalt».
[41] Platon, *Phaidon* 99e.
[42] Schmitz – Moormann, K., Die Ideenlehre Platons im Lichte des Sonnengleichnisses des sechsten Buches des Staates, S. 33. Vgl. Platon, *Phaidon* 62b; *Phaidros* 250c.

ein Gegenstand so ist, wie er ist. und worin seine Ursache besteht. Also bildet die sinnliche Welt den Ausgangspunkt für das Erreichen der geistigen Welt, die Überschreitung des Wandelbaren und Vergänglichen zu dem Beständigen und Ewigen hin, die Überschreitung der Vielheit zur Einheit[43], d.h. das Erkennen des Grundes des Seins und das Erkennen des Seins an sich durch das geistige Sehen. So fungieren die Sinne als Impuls und Anstoß, damit der Mensch nach dem, was hinter der sinnlichen, sichtbaren Welt steht, sucht[44]. Wie die Kluft zwischen den beiden Welten überwunden wird, und wie die unsichtbare ewige Welt – die Welt des reinen Seins – erreicht wird, wird in Anlehnung an das Höhlengleichnis erklärt[45]. Dort erläutert Platon das Wie des Aufstieges der Seele und ihr Erreichen der Ideenwelt.

Die Natur der irdischen, sinnlichen Welt wird durch das Leben des gefesselten Gefangenen in der Höhle illustriert. Sie sehen nur die Schatten der Dinge auf der Wand, als ob sie vor dem Bildschirm sitzen, auf dem sie bewegte Schatten sehen und glauben, dass diese Schatten wahr sind, denn was sie sehen und auffassen können, sind nur diese Schatten. Demgemäß ist die durch die sinnliche Wahrnehmung in der Höhle erworbene Erkenntnis, die eine Metapher für die Welt der Menschen ist, unwahr, weil sie sich auf die Illusion und veränderliche Formen beruft. Der Aufstiegsprozess und der Fortschritt, um die ewige Wahrheit zu erkennen und in die obere Welt zu gelangen, beginnen mit der Möglichkeit der Befreiung von den Fesseln, die den Menschen in der Höhle anketten und den Fortschritt in der Erkenntnis verhindern, d.h. die Befreiung von den Fesseln der sinnlichen Wahrnehmungen und des Körpers[46]. Wer sich von seinen Fesseln befreien kann, kann zuerst den Gegenstand, dessen Schatten er gesehen hat, erkennen und dadurch wissen, dass das, was er gesehen hat, nur die Schatten der Dinge waren und nicht die Dinge selbst. Anfangs kann man das von dem Feuer produzierte Licht in der Höhle nicht ertragen, weil die Augen sich an die Finsternis gewöhnt haben, also nicht direkt ins Licht sehen konnten. Dieses Leiden muss man überwinden; man muss sich an das Sehen des Lichts gewöhnen und sich darum bemühen, dass man die Dinge in der oberen Welt, die von dem Licht der Wahrheit – dem ewigen Licht – erleuchtet werden, sehen kann. Der Feuerschein in der Höhle kann

---

[43] Vgl. Böhme, G., Platons theoretische Philosophie, S. 313. «Gerade das Hervortreten der Ideen in die Mannigfaltigkeit bedeutet, dass es viele Darstellungen von ein und derselben Idee geben kann».
[44] Vgl. Platon, *Phaidros* 251c-e.
[45] Vgl. Platon, *Politeia* VII. 514a-517a.
[46] Vgl. Platon, *Phaidon* 66b, e.

mit der Kraft und dem Glanz des Lichts der Wahrheit nicht verglichen werden. Nach dem Aufstieg aus der Höhle beginnt man allmählich die Dinge zu betrachten und zu begreifen, bis man die Sonne – die Quelle des Lichts – überhaupt erblickt. Danach begreift man, dass sie die Ursache des Seins ist – hier spricht Platon von der Idee des Guten[47].

Das Höhlengleichnis erklärt nicht nur den Aufstieg der Seele – wie sie das Gute erblickt – sondern verdeutlicht auch, welchen Weg der Philosoph verfolgen muss, um die Wahrheit zu erkennen. Ein Philosoph ist der, der sich von der sinnlichen Welt befreien kann und sich nicht mit den sinnlichen Wahrnehmungen begnügt, sondern der nach der Erkenntnis der Gründe des Seins und seinem Ziel strebt; der Philosoph versucht die Finsternis, an die sich die Menschen gewöhnt haben, zu erleuchten und den Menschen zu helfen, damit sie sich von ihren Fesseln befreien, die Welt der Illusionen verlassen, in die Welt der Wahrheit aufsteigen und das Gute erblicken können, das der Grund der Erkenntnis und die Ursache des Seins ist. Es ist die Wahrheit, die erkannt werden muss. In diesem Kontext stellt Platon das Sonnengleichnis dar, das erläutert, wie das Licht der Idee des Guten das Sein überströmt und das Sehen der Wahrheit der Dinge ermöglicht. Platon analysiert den Akt des Sehens und die Elemente, aus denen er besteht. Damit der Akt des Sehens zustande kommen kann, muss es das Sehvermögen geben und das Objekt, das gesehen werden kann. Diese zwei Elemente bilden die primäre Struktur, zu der noch ein drittes Element hinzukommen muss, das das wichtigste ist, nämlich das Licht, das das Sehen des Dinges ermöglicht und die Möglichkeit schafft, dass das Ding gesehen werden kann. Es muss darauf geachtet werden, dass das Licht nicht von der Natur des Sehvermögens ist. „Das Gesicht ist nicht die Sonne, weder es selbst, noch auch das, worin es sich befindet, und was wir Auge nennen. – Freilich nicht. – Aber das sonnenähnlichste, denke ich, ist es doch unter allen Werkzeugen der Wahrnehmung. – Bei weitem. – Und auch das Vermögen, welches es hat, besitzt es doch als einen von jenem Gott ihm mitgeteilten Ausfluss“[48]. Das Licht befindet sich nicht in dem Sehvermögen und zudem ist es nicht das latente Wesen in ihm, sondern seine Beziehung zu ihm ist nur, dass es die Dinge zu sehen ermöglicht und dass es ihm die

[47] Vgl. Platon, *Politeia* VII. 517b.
[48] Platon, *Politeia* VI. 508a.

Sehkraft verleiht: Zum einen erleuchtet das Licht die Dinge, damit sie gesehen werden können, zum anderen trägt es zur Erleuchtung des Sehvermögens bei, damit es aktiv wird, um das jeweilige Ding sehen zu können. In diesem Fall ist die Sonne – das Licht – die Ursache des Sehens[49]. Also kann das Sein nicht aufgefasst werden ohne das Licht der Ideen des Guten, das der Seele beim Begreifen der Wahrheit hilft.

In allem, was dargestellt wurde, nimmt die Seele eine wichtige Position ein, die als Mittellage zwischen zwei Welten, nämlich der oberen und der irdischen, charakterisiert werden kann: „Die Seele hat eine Zwischenstellung zwischen dem ewigen Sein und dem Bereich des Werdens und Vergehens“[50]. Auch wenn sie in dieser Position ist und mit dem Körper verbunden ist, ist die Seele aber nicht von der Natur der irdischen Welt oder des Körpers, sondern von einer ganz verschiedenen Natur, nämlich von der Natur der Ideen, d.h. sie besteht nicht aus Materie und sie ist unvergänglich. Der Aufstiegsprozess und das Vermögen der Seele, die Welt der Ideen zu erreichen, wird für die Rückkehr der Seele zu der Welt, in der sie zuvor war, erhalten; und während des Aufstiegs erreicht die Seele die Erkenntnis nicht infolge der Beschäftigung mit den Dingen, sondern sie erinnert sich an das Wissen, das sie früher bekam, bevor sie sich mit dem Körper verbunden hat. Während seiner Betrachtung der Gegenstände versucht der Mensch die Einheit durch die Vielheit zu begreifen, z.B. versucht er die Schönheit an sich durch die schönen Dinge zu erkennen – dies gilt auch für die Gleichheit, die Gerechtigkeit, das Gute und die anderen Ideen[51]. Aber man kann diesen Vorgang nicht durchführen, wenn man nicht schon vorher gewusst hat, was die Schönheit an sich oder die Gleichheit an sich ist – und so die anderen Ideen. Diese Erkenntnis hat die Seele zuvor erworben, als sie in der Welt der Ideen gelebt hat. „Und wenn wir, meine ich, vor unserer Geburt sie [die Erkenntnis] besaßen und sie bei der Geburt verloren haben, hernach aber beim Gebrauch unserer Sinne an solchen Gegenständen eben jene Erkenntnisse wieder aufnahmen, die wir einmal schon vorher hatten: ist dann nicht, was wir lernen heißen, das Wiederaufnehmen einer uns schon angehörigen Erkenntnis? Und wenn wir dies «wiedererinnern» nennen,

[49] Vgl. Platon, *Politeia* VI. 508b. «Ist nun so auch die Sonne zwar nicht das Gesicht, wird aber als die Ursache davon von eben demselben gesehen? – So ist es, sprach er».
[50] Böhme, G., Platons theoretische Philosophie, S. 313. Vgl. Angehrn, E., Der Weg zur Metaphysik, S. 260f.
[51] Vgl. Platon, *Phaidon* 75c-d.

werden wir es nicht richtig benennen?“[52]. Also ist die Erkenntnis die Wiedererinnerung mit Hilfe des Gebrauchs der Sinne, die bei dem Anregen der Seele eine positive Rolle spielen, damit die Seele sich an das erinnert, was sie in ihrem vorherigen Leben gelernt hat und dann wegen ihrer Verbindung mit dem Körper und während ihres zeitlichen Lebens vergaß. Infolgedessen ist das Wissen die Aufbewahrung der erworbenen Erkenntnis, während das Vergessen den Verlust der Erkenntnis bedeutet. Mit anderen Worten ist die Erkenntnis die Wiedererinnerung und die Unwissenheit das Vergessen.

Augustinus stand diesem philosophischen Erbe und dieser Tradition nahe, und er deutete Platons Philosophie in verschiedenen Stellen an, einmal lobte er sie, ein andermal kritisierte er einige Aspekte[53]. Wie Platon findet Augustinus, dass das Erreichen der sicheren, gewissen Erkenntnis möglich ist und dass der Zweifel im Sinne der Akademiker unmöglich ist, weil es gewisse Wahrheiten gibt, an denen nicht gezweifelt werden kann, und man nach dem Erreichen dieser Wahrheiten streben muss[54].

Augustins Haltung zur sinnlichen Wahrnehmung ähnelt der platonischen Haltung, dass die durch die Sinne erkannten Tatsachen ungewiss sind. Also muss man die sinnliche Wahrnehmung der Beurteilung durch den Geist unterwerfen. Die Sinne werden geschaffen, um etwas wahrzunehmen und zu empfinden, während der Geist über das Empfundene urteilt. Darüber hinaus ist das Objekt der Sinne immer veränderlich angesichts der Tatsache, dass die sinnliche Welt wandelbar und wechselhaft ist, während das Objekt des Geistes die beständigen, gewissen Wahrheiten sind, die nicht in der sinnlichen Welt sind.

Obwohl es viele Gemeinsamkeiten zwischen Platon und Augustinus gibt, ist die augustinische Philosophie keine Erweiterung der platonischen Philosophie, sondern hat ihr eigenes Charakteristikum, sie ist sozusagen platonische Philosophie in christlicher Schattierung. Augustinus stellt zwischen den Büchern der Platoniker und der Heiligen Schrift einen Vergleich an[55] und legt eine Auslegung für das dar, was er in diesen Büchern gelesen hat, er liest quasi diese Philosophie im Licht des

[52] Platon, *Phaidon* 75e. Vgl. *Menon* 81a-86c.
[53] Vgl. Augustinus, *De civitate dei* VIII. 12; *De vera religione* II. 2. 6.
[54] Vgl. die Diskussion des Themas der Gewissheit.
[55] Vgl. Augustinus, *Confessiones* VII. 9. 13-14.

Christentums. Was Augustinus in diesen Büchern nicht fand, sind die christlichen Glaubensgeheimnisse, die die Platoniker damals nicht begreifen konnten, nämlich die Inkarnation, der Glaube an Jesus Christus als den menschgewordenen Gott und die Kreuzigung. Außerdem fasst Augustinus alle Ideen in Gott zusammen, die alle Wahrheiten umfassende Wahrheit, die Quelle aller Wahrheiten und das höchste Gut[56]. Auch kritisiert Augustinus Platons Theorie der Erkenntnis als Wiedererinnerung: In den *Retractationes* erklärt er einen von ihm in den Büchern *De quantitate animae*[57] und *Soliloquia*[58] berührten Gedanken und betont, dass er sich Platons Theorie - die Seele hat schon vorher an irgendeinem Ort gelebt und dort die Erkenntnis erworben – nicht angeschlossen hat[59]. Vielmehr ist er der Meinung, dass man auf einige Fragen, wenn man richtig und geschickt gefragt wird, mit Hilfe des Lichts der ewigen Vernunft, das in ihm gegenwärtig ist, antworten kann; dazu liegt der Hauptgrund in der Natur der Seele: „Es kann, sage ich, vorkommen, dass die Seele das möglicherweise vermag, aber nur darum, weil sie von Natur intelligibel ist, und weil sie nicht nur mit intelligiblen, sondern auch mit unveränderlichen Dingen in Verbindung steht, wodurch sie imstande ist, in sich selbst einzukehren und aus dieser Sicht sich jenen zuzuwenden und Wahres über sie auszusagen“[60]. Die intelligible Natur der Seele und ihre Verbindung mit den intelligiblen, unveränderlichen Dingen ermöglicht ihr, die Wahrheit zu sagen. Die Seele lernt von dem ewigen Licht – nämlich dem inneren Lehrer – und nicht durch die Wiedererinnerung eines vorherigen Lebens, in dem sie die Erkenntnis schon erworben hat. Aber hier meint Augustinus die metaphysische Erkenntnis, die nicht zu den Körpersinnen gehört, weil die Seele im Fall der den Körpersinnen zugehörigen Erkenntnis nicht sagen kann, was sie nicht gelernt hat[61].

---

[56] Vgl. Augustinus, *De libero arbitrio* 2. XII. 33. 130; 2. XIII. 36. 141; 2. XIV. 37. 143.

[57] Augustinus, *De quantitate animae* XX. 34. «Ich glaube, dass sie [die Seele] all ihr Wissen mitgebracht hat, und das, was wir „Lernen“ heißen, nichts anderes ist als Wiedererinnern und Besinnen».

[58] Augustinus, *Soliloquia* II. 20. 35. «So steht es mit denen, die erfolgreich durch die Schule der freien Künste gegangen sind. Beim Lernen legen sie ja jene Kenntnisse bloß und graben sie gewissermaßen aus, die ohne Zweifel durch das Vergessen in ihnen verschüttet waren».

[59] Vgl. Augustinus, *Retractationes* I. 4. 4; I. 8. 2.

[60] Augustinus, *Retractationes* I. 8. 2. «Fieri enim potest, sicut iam in hoc opere supra diximus, ut hoc ideo posit, quia natura intelligibilis est, et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet quibus connexa est, vel ad seipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat».

[61] Vgl. Augustinus, *Retractationes* I. 8. 2.

2.2. Plotin

Plotin gilt als der Hauptvertreter des Neuplatonismus und als ein wichtiger Interpret der Platonischen Philosophie. Er hat zwischen zwei Arten von Existierendem unterschieden: Einerseits gibt es das geistig Existierende, das das Eine, den Nous und die Seele enthält; andererseits gibt es das materiell Existierende. Also gibt es eine immaterielle Wirklichkeit, die ewig und unwandelbar ist. Dagegen wird das materiell Existierende von der Materie beherrscht. Plotins Theorie der Emanation versucht zu erklären, wie das Viele aus dem Einen hervorgebracht wurde.

Am Anfang beweist Plotin die Notwendigkeit des Einen. Das Wesen des Vielen ist Mehr-als-Eines. Deshalb setzt es das ursprüngliche Eine immer schon voraus: „wenn Vieles ist, so muss vorher Eines sein“[62]. Nach Plotin gibt es einen logischen Grund, dass das Eine vor dem Vielen steht, denn die Einheit hat Vorrang vor der Vielheit. Zudem strebt das Denken immer danach, die hinter der Vielheit verborgene Einheit zu finden. Dementsprechend zeigt Plotin, dass wir Vielheit ohne Einheit nicht denken können: „Zwar kann die Vielheit nicht ohne Einheit gedacht werden, aber das Eine muss ohne Vielheit gedacht werden, denn wenn es selber Vieles wäre, könnte es das Viele nicht einen“[63]. D.h. das Eine hängt nicht vom Vielen ab, aber das Viele ist auf das Eine zurückführen. Also ist das Viele nicht aus Vielen hervorgegangen, sondern aus Nicht-Vielen, denn wenn das Eine Viele wäre, wäre es nicht der Urgrund, dann müsste es einen anderen Urgrund geben: „weil in Ihm nichts war, deswegen ist alles aus Ihm“[64].

An der Spitze der Pyramide des Existierenden findet sich das Eine. Es ist das Prinzip von Allem. Darum hat das Eine diese Priorität: „Es geht Plotin in diesem Beweis um die ontologische Voraussetzungshaftigkeit des Vielen: das Viele setzt das Eine voraus, weil Vielheit überhaupt nur in einer Einheit da ist, die ihrerseits von einer Einheit höherer Ordnung herstammt. Jede Vielheit muss eine ihr vorgängige Einheit

[62] Halfwassen, J., Der Aufstieg zum Einen. S. 56.
[63] Halfwassen, J., Der Aufstieg zum Einen. S. 58.
[64] Pérez Paoli, Ubaldo R., Der Plotinische Begriff von “Hypostasis“ und die Augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum. S. 24.

voraussetzen, um selber als vielheitliche Einheit sein zu können. Das Erste ist dann die ursprünglichste Einheit, die aus jeder Vielheit schlechthin herausgenommen ist“[65].

„Das Erste (Eine) nämlich muss ein Einfaches, vor allen Dingen Liegendes sein, verschieden von allem was nach ihm ist, für sich selbst seiend, nicht vermischt mit etwas was von ihm stammt, und dabei doch in anderer Weise wieder fähig den andern Dingen beizuwohnen“[66]. Also gibt es keine Zweiheit, weil sich das Eine zu sich selbst hinwendet. Es ist das absolute Prinzip, das vor und über allem ist.

Plotin spricht über das vollkommene und unendliche Eine, das an sich selbst und für sich selbst existiert. Es bedarf keines anderen, um zu existieren. Das Sein kann ohne es nicht sein. Es hat kein Gegenüber und ist gestaltlos. Wenn es eine Gestalt hätte, wäre es begrenzt und wandelbar, weil es dem Gesetz der Materie unterworfen wäre. Zudem ist das Eine unaussprechlich. Aber wie können wir über ein unendliches Ding sprechen? Wir würden das Eine auf ein bestimmtes Existierendes beschränken. Aber es ist über allem und unaussprechlich. Demnach ist die Sprache mangelhaft, um das Eine zu beschreiben. Es liegt außerhalb der Möglichkeiten der Sprache.

Die Vollkommenheit des Einen bewirkt die Emanation: „Im Emanationsschema wird das Eine als Überfülle gedeutet, die aus einer inneren Notwendigkeit heraus gleichsam überfließt und dadurch den nous hervorbringt, ohne doch durch dieses Überfließen an Fülle zu verlieren“[67].

Die zweite Hypostase ist der nous, der von der Art des Einen ist, aber er ist nicht einfach wie sein Urbild, sondern eine Vielheit: „Wenn also nach dem Ersten noch etwas anderes existieren mag, so kann das nicht mehr Einfach sein. Mithin muss es EINES VIELES sein“[68] . Also ist das Eine nicht der Geist, der durch die Hinwendung des Einen zu ihm erzeugt wird: „Das Eine würde durch Reflexion auf sich den Geist erzeugen“[69] .Obwohl das Eine nur eines erzeugt, ist der nous aber eine lebendige Welt, die die Ideen einschließt: „Der Geist ist die alle Ideen umgreifende, lebendige Einheit, in deren Selbstvollzug jede Vielheit aufgehoben und bewahrt zugleich ist; er ist Viele-Einheit von unendlichem Reichtum der Wesensgehalte“[70]. Plotin erklärt die Viel-

[65] Halfwassen, J., Der Aufstieg zum Einen. S. 76.
[66] Plotin, Seele, Geist, Eines. Enneade IV8, V4, V1, V6 und V3 S. 151.
[67] Brachtendorf, J., Augustins Confessiones, S. 30.
[68] Plotin, Seele, Geist, Eines, S. 151.
[69] Plotins Schriften, (Übers.)Harder, R., S. 110.
[70] Halfwassen, J., Der Aufstieg zum Einen, S. 81.

Einheit folgendermaßen: Jede Idee im Geist ist das Ganze. Obwohl jede Idee durch ihre eigentümliche Mächtigkeit von jeder anderen Idee unterschieden bleibt, „repräsentiert jede Idee […] hier den gesamten Ideenkosmos, so dass gilt: Eins ist alles und alles ist eins“[71].

Der nous ist reines Denken und reines Sein: „Das Denken, auf das Gedachte (das Eine) sehend, und sich zu Ihm hinwendend, von Ihm gleichsam hervorgebracht und vollendet, ist zunächst an sich unbestimmt, unbegrenzt“[72]. Also denkt nicht das Eine, sondern der nous. Der nous ist die erste Tätigkeit und das erste Leben: „Er ist die ursprüngliche Einheit von Denken und Sein; darum ist er die Verwirklichung der Totalität“[73]. „Erfüllt aber ist das Sein, wenn es die Gestalt des Denken und des Leben erhält. Mithin sind im Seienden zugleich das Denken, das Leben und das Sein. Wenn es also seiend ist, so ist es damit auch Geist, und wenn Geist, damit auch seiend; das Denken ist bei ihm zugleich mit dem Sein“[74]. Das Sein des Geistes hängt grundsätzlich von dem Denken ab. Zudem befinden sich das Sein und das Denken untrennbar im Geist und konstituieren sein Wesen.

Die dritte Hypostase ist die Weltseele, die aus dem nous emaniert: „Die Seele kommt vom Geist her und folgt dem Geist. Sie ist Erzeugnis des Geists und sein Abbild“[75]. Also ist sie deshalb Bild vom Bild des Einen: “Der Geist als rationale Form des Einen zeugt die Seele, die wiederum der Logos des Geists und damit seine volle Aktualisierung und das vom Geist ausgehende Leben“[76]. Die Seele unterscheidet sich vom nous durch ihre Entfernung vom Einen: „Der Wesensunterschied zwischen Seele und Geist aber bedingt auch einen Unterschied der Tätigkeiten der beiden Hypostasen. Das Denken der Seele entspricht ihrer Stellung im mundus intelligibilis. Während das Denken des Nous ein Denken des eigenen Denkens und zugleich ein staunendes Hinblicken auf das Eine ist, ist das Denken der Seele wesenhaft schwächer. Es ist ein Schauen nicht der ersten, sondern der zweiten Hypostase“[77]. Also denkt die Seele nicht mehr simultan wie der nous, sondern diskursiv: „Die Aufgabe der vernünftigen Seele

---

[71] Brachtendorf, J., Augustins Confessiones, S. 31.
[72] Plotins Schriften, (Übers.) Harder, R., S. 111.
[73] Halfwassen, J., Der Aufstieg zum Einen, S. 88.
[74] Plotin, Seele, Geist, Eines, S. 73.
[75] Plotins Schriften, (Übers.) Harder, R., S. 119.
[76] Früchtel, E., Weltentwurf und Logos, S. 45.
[77] Früchtel, E., Weltentwurf und Logos. S. 48.

aber ist gewiss das Denken; nicht aber das Denken allein, dann unterschiede sie sich ja nicht vom Geist. Denn da ihr außer ihrer Eigenschaft als geistige noch etwas anderes zufiel, das sie nicht Geist bleiben ließ, hat sie eine eigentümliche Wirksamkeit so gut wie jedes geistige Wesen: sie kann blicken auf das was über ihr ist, dann denkt sie, sie kann auf sich selbst blicken, dann ist sie formender, ordnender Regent des ihr Nachgeordneten“[78] .

Die Weltseele bekommt ihre Kraft vom Geist, der ihr Vater ist. „Die Seele ist das schöpferische Prinzip für alles unter ihr, insofern sie die Kraft dazu aus dem geistigen Bereich hat“[79]. Sie gilt als Mittelpunkt zwischen der intelligiblen Welt und der materiellen Welt: „Die ganze materielle Welt ist von ihr durchdrungen und empfängt durch die Weltseele Form und Leben. Die Weltseele gestalt die materiellen Dinge, indem sie zum nous blickend dort die Ideen erfasst und sie die materiellen Wesen als deren Formen (Logoi) weitergibt“[80]. Also ist sie „das formgebende Prinzip für die Welt der Materie“[81].

Die Materie ist das Letzte und sie liegt an der untersten Stelle des Seienden. Aber sie ist sozusagen Nicht-Seiendes, weil sie keine Form hat und unbestimmt ist. „Die Materie ist Maßlosigkeit, Unbegrenztheit, Ungeformtheit. Aber ihr Nutzen als Träger der sinnlichen Formen in unserer Welt ist unbestreitbar“[82].

Die Weltseele ist der Ursprung der einzelnen Seelen und sie ist wie eine überfließende Quelle. Aber dieses Überfließen schwindet nicht, weil es beständig ist. Wenn die Einzelseelen zur Weltseele zurückkehren, kehrt die Kraft zu ihrem Ursprung zurück. Aber diese Kraft verstärkt den Ursprung nicht, weil der Abfluss ewig, ständig, dauerhaft und gleichzeitig unbeschränkt ist. Die Kraft geht davon aus, wenn es eine Materie gibt, die bereit ist, eine Gestalt anzunehmen. Also zeigt sich die Weltseele als Transfiguration, die als Einzelseele ist. Aber diese Transfiguration ist möglich durch Beeinflussung und nicht durch eine direkte Verbindung: “Denn solange es Geist und Seele gibt, werden die Logoi in diesen untersten Seelenteil einströmen. Dieser

[78] Plotin, Seele, Geist, Eines, S.137.
[79] Früchtel. E., Weltentwurf und Logos, S. 53.
[80] Brachtendorf. J., Augustins Confessiones, S. 31.
[81] Früchtel. E., Weltentwurf und Logos, S. 41.
[82] Plotins Schriften, (Übers.) Harder, R., S. 153.

Vorgang kann nur mit der Sonne verglichen werden. Solange es die Sonne gibt, wird alles Licht von ihr herabfließen“[83].

Die Weltseele ist das Prinzip der Zeit. Es gibt für sie immer eine Vergangenheit und eine Zukunft. Sie erfährt die Veränderlichkeit und das Werden, während der Geist immer in Ewigkeit bleibt; „immer gilt von ihm das (ist), niemals das (wird sein)“[84]. Also gilt: „Wenn die Seele aufhöre, gäbe es kein Früher und Später mehr, nur noch Ewigkeit und Zeit ist Leben der Seele, im Fortschritt der Bewegung von einer Lebensbetätigung zu einer anderen“[85]. Dieses Zeitverständnis spielt für Augustins Zeitbehandlung eine wichtige Rolle: „Wenn sie stetsfort Gegenwart wäre und nicht in Vergangenheit überginge, wäre nicht mehr Zeit, sondern Ewigkeit“[86]. Aus dieser Perspektive versucht Augustinus im elften Buch der *Confessiones* den Begriff Zeit zu definieren.

Die Weltseele gibt der Materie ihre Form durch das Nachdenken der Ideen. Also formt sie die Materie gemäß den Ideen. Deshalb wendet sie sich an die oberste Welt und gibt der Materie die Formen. Aber wegen der Beschäftigung der Seele mit der Materie und ihren Versuchungen entfernt sie sich allmählich von ihrer intelligiblen Welt. Demzufolge ist der Ursprung des Übels ihr Fürwitz, das Eingehen ins Werden. Sie entfernt sich von ihrer Welt und gerät in einen weiten Abstand und daher verlernt sie, dass sie von oben stammt; wie ein Kind, das gleich vom Vater getrennt und lange Zeit in der Ferne aufgezogen wird, sich selbst wie seinen Vater nicht mehr erkennt. Daraufhin befällt die Seele eine Entfremdung.

Um die Frage zu erklären, wie die Seele in den Leib geraten ist, überprüft Plotin die Meinungen zur Seele. Seiner Meinung nach hat Platon ausführlich und meisterhaft darüber gesprochen. Deswegen übernimmt Plotin Platons Position, dass der Leib der Seele Fessel ist: „Die Menschenseele aber, die alle Übel und Mühsal im Leibe erduldet, da sie dort in Schmerzen, Begierden, Ängste und alle anderen Übel gerät, weshalb denn auch der Leib ihre Fessel und ihr Grab heißt und diese Erdenwelt ihre Höhle und Grotte“[87]. Ohne die Seele bekommt die Materie keine Form. Also muss die

[83] E. Früchtel. Weltentwurf und Logos, S.54.
[84] Plotin, Seele, Geist, Eines, S.219.
[85] Plotins Schriften, (Übers.) Harder, R., S .127.
[86] Augustinus, Confessiones XI. 14. 17. «…si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas».
[87] Plotin, Seele, Geist, Eines, S. 135.

Seele notwendig mit der Materie verbunden sein und die menschliche Seele muss mit dem Körper verbunden sein, weil er ohne sie ein Leichnam ist. Aber trotzdem spricht Plotin über die freiwillige Hinwendung: „So also kommt die Seele, ob sie gleich ein Göttliches ist und von den oberen Räumen stammt, in den Leib, sie, ein zweiter Gott im Rang, streitet hinab in diese Welt mit freigewollter Wendung, um ihrer Kraftfülle wegen zu formen, was unter ihr ist“[88].

Danach spricht Plotin über den Aufstieg der Seele zur intelligiblen Welt: “Die Seele verwirklicht sich denn selbst, wenn sie ihr Leben auf das Göttliche ausrichtet. Orientiert sie sich hingegen am Sinnlichen, so verfehlt sie sich selbst und gerät ins Unglück“[89]. Also ist das Ziel der Seele die Rückkehr zur oberen Welt. Der Aufstieg der Seele ist möglich durch die Befreiung der Seele vom Körper. Die Einzelseelen haben einen geistigen Teil: „Die Seele wird als der Obergriff des Gesamtseelischen gefasst. Sie wirkt wie eine Klasse oder Art und so entstehen als Arten der Allseele die anderen Seelen, die Einzelseelen. Diese haben eine zweifache Wirksamkeit in sich: die Eine richtet sich nach oben und diese ist Geist, die andere zielt nach unten und entspricht den anderen Seelenkräften“[90]. In dieser Lage ist die Seele des Menschen ein Teil der Weltseele und gehört somit zur intelligiblen Welt. Zudem gilt der Aufstieg der Seele als die Selbsterkenntnis. Also bahnt die Erkenntnis der Seele den Weg, damit sie ihre Welt erreichen kann. Demzufolge hat die Philosophie ein therapeutisches Anliegen.

Plotin stimmt mit Platon darin überein, dass die Ideen an sich eine eigene Welt sind und die wahrnehmbare Welt nach ihnen gestaltet wurde. Danach war die Seele in der intelligiblen Welt, aber sie ist von dort herabgestiegen und leidet nun wegen ihrer Verbindung mit dem Körper. Deshalb muss sie wieder zu ihrer wahren Welt aufsteigen. Demnach muss sie nach ihrem wahren Wesen und ihrer Wahrheit suchen, um ihre eigentliche Welt zu erreichen: „Das Modell eines geistigen Aufstiegs durch Beschäftigung mit den Wissenschaften konnte Plotin von Platon übernehmen, der für Erziehung der Philosophen einen Kursus aus Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik und Dialektik konzipiert“[91].

---

[88] Plotin, Seele, Geist, Eines, S. 141.
[89] Brachtendorf. J., Augustins Confessiones, S. 33.
[90] Früchtel. E., Weltentwurf und Logos, S. 51.
[91] Brachtendorf. J, Augustins Confessiones, S. 34.

Alles, was sich bewegt, muss etwas haben, zu dem es sich hinbewegt. Also wendet sich alles, was nach dem Einen ist, an dieses. Deshalb wird das Ziel des Aufstiegs der Seele die Einswerdung (henosis) sein: „Wenn die Seele sich aus allen Differenzen zu befreien vermag, dann wird sie in der Tat selbst das Eine“[92].

Nach Plotin hat die Seele wegen ihrer Entfernung nicht nur Gott vergessen, sondern auch sich selbst. Deshalb ist die Wendung nach innen das Eingangtor zum Göttlichen. Je näher die Seele der Quelle des Glanzes kommt, desto größer ist die Hitze, die die Falschheit, die die Seele einkreist, verbrennt. Daraufhin wird die Seele immer gemäß ihrer inneren Sehnsucht nach dem Einen, bei dem sie bleiben will, gereinigt. Sie kann das aus ihm ausgehende Licht sehen, aber sie kann es nicht ertragen. Dieser Zustand dauert nicht lange, sondern momenthaft, weil die Seele diesen Glanz und dieses Strahlen nicht ertragen kann. Dieses mystische Gefühl steigert den stürmischen Durst nach der Erkenntnis der Schönheit.

Augustinus nimmt die Unterscheidung zwischen Materie und Form auf und er stimmt mit Platon und Plotin darin überein, dass die Materie keine Form hat und unbestimmt ist. Zudem bietet die Materie die Möglichkeit, eine Form zu haben, d.h. sie ist potentiell und fähig, eine Form zu erhalten. Demnach ist sie ein Prinzip für das Existierende, aber sie ist nicht ein wahrhaft Existierendes.

Augustinus nimmt auch die Emanation auf, aber er versteht die Schöpfung als Schöpfung aus dem Nichts, wie es in der Heiligen Schrift steht: „Der Allmächtige, Du hast in dem Anfang, welcher ist aus dir, hast in deiner Weisheit, die geboren ist aus Deinem Wesen, Etwas erschaffen und dies aus dem Nichts“[93].

Danach spricht Augustinus über das Beinah-Nichts, aus dem das Weltall erschaffen wurde: „Denn Du, Herr, hast die Welt gemacht aus dem formlosen Stoff, und ihn hast Du gemacht aus Nichts zu Beinah-Nichts, um daraus das Große zu machen, das wir bewundern“[94]. Dieses Beinah-Nichts entspricht hier der Materie bei Plotin. Außerdem

[92] Brachtendorf. J., Augustins Confessiones, S. 36.
[93] Augustinus, *Confessiones* XII. 7. 7. «dominus deus omnipotens, in principio, quod est de te, in sapientia tua, qua nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo».
[94] Augustinus, *Confessiones* XII. 8. 8. «Tu enim, domine, fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem, unde faceres magna, quae miramur».

hat er die Ideen mit Gottes Geist selbst verschmolzen. Also wird Gott das Eine und der Geist: „der Augustinische Gott ist selber Geist“[95].

Augustinus stimmt Plotin darin zu, dass Gott die Welt durch die Vorsehung lenkt. Weiterhin bestätigt Augustinus auch Platons und Plotins Position, wenn er über die Seele und ihre Verbindung mit dem Körper spricht. Die Seele verleiht dem Körper das Leben und sie ist sein Herr, aber Gott ist das Leben der Seele. Also ist er das Leben des Lebens, aber das Leben Gottes ist nicht wie das Leben der Seele, weil das Leben Gottes unveränderlich ist, das Leben der Seele aber veränderlich ist.

Die Seele hat bei Augustinus einen hohen Rang. Sie wird von Gott geschaffen und durch sie erkennen wir Gott, d.h. die ewige, vernünftige, und veränderliche Wahrheit wird durch sie begriffen. Aber nur die gereinigten Seelen können Gott erkennen: „Selig sind, die reines Herzens sind, den sie werden Gott anschauen“[96]. Aus dieser Perspektive spricht Augustinus über den Aufstieg der Seele oder über ihre Heimkehr.

Die Seele leidet unter der Verbindung mit dem Körper. Deswegen ist sie gleichsam krank. Deshalb sucht Augustinus nach einer Therapie, um die Seele zu befreien. Vor allem muss sich der Mensch nach innen wenden: “Geh nicht nach draußen, kehr wieder ein bei dir selbst! im innern Menschen wohnt die Wahrheit“[97]. Die Seele muss sich selbst erkennen, weil sie die ewige Wahrheit ist und auch ihre Herkunft. Wenn sie ihr Wesen erkannt hat, verzichtet sie auf die Lockung des Körpers und lebt gemäß ihrer Wesenheit. Diese Verbindung zwischen Seele und Körper gilt als Tod für Augustinus, weil die Seele in Ungerechtigkeit lebt. Daneben sind der Unglaube und der Irrtum, die die Seele wegen des Körpers einkreisen, der Tod der Seele. Danach spricht Augustinus über das wahre Leben, das auf Jesus Christus ausgerichtet ist. Er ist das innere Licht, das die Seele erleuchtet und wodurch sie zu Gott aufsteigen kann.

Bei Augustinus spielt die Philosophie eine Rolle bei der Befreiung der Seele, aber sie ist nicht hinreichend. Indes ist der Glaube entscheidend: „Das Heilmittel gegen die seelische Krankheit des Menschen ist Augustinus zufolge der Glauben an die

[95] Pérez-Paoli, U. R., Der Plotinische Begriff von "Hypostasis" und die Augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum, S. 83.
[96] Mt. 5, 8.
[97] Augustinus, *De vera religione* XXXIX. 72. 202. «Noli foras ire, in te ipsum redi ; in interiore homine habitat veritas».

Menschwerdung und den Tod des Sohns Gottes“[98]. Letztlich erkennen wir, dass Augustinus Plotin im Licht des Neuen Testaments gelesen hat.

2.3. Der Manichäismus

Augustinus folgte für eine gewisse Zeit dem von Mani begründeten Manichäismus. Die Lehre Manis beruht auf einem Dualismus, d.h. auf der Gegenüberstellung eines guten (Lichtreich Gottes) und eines bösen (Reich der Finsternis) Prinzips. Mani hat sich zunächst dem Christentum angeschlossen. Danach hat er die Genesis erläutert und mit den Juden und Heiden debattiert. Mani hat einen Vergleich zwischen dem Christentum und persischen Weltanschauungen angestellt und eine Beziehung zum Buddhismus und Zoroastrismus hergestellt. Daraus hat er seinen Glaubenssatz geschlussfolgert und Jesus, Buddha und Zarathustra als seine Vorgänger betrachtet: „Zwar zitiert er und beruft sich auf frühere Schriften, wie eine Serie von Apokalypsen oder anderer Propheten und religiöser Gestalten wie Zoroaster, Buddha, Jesus, Paulus, Elkasai, aber sein System der ″Wahrheit″ ist daraus nicht erklärbar, höchstens legitimierbar“[99]. Zudem hat er sein eigenes Evangelium geschrieben und es mit dem Evangelium Jesu Christi gleichgesetzt.

Die Lehre Manis begründet sich darauf, dass die Welt zwei Kräften, dem Guten und dem Bösen, unterworfen ist. Mani behauptete, dass die Welt aus zwei Ursprüngen gemacht wurde und dass diese, das Licht und die Finsternis, ewig sind. Von diesen zwei Kräften könne sich der Mensch nicht befreien. Gott hat die mit Körpern zusammenhängenden Seelen durch die Engel und Menschen, die von ihm durch seinen Ratschluss belehrt wurden, ermahnt und belehrt. „Mani war der Überzeugung, dass die Botschaft der Wahrheit von dem glänzenden Jesus dem Adam bereits im Paradies geoffenbart worden war, und dass danach zu den verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten diese Uroffenbarung von den drei behauptsächlichen ‚Propheten der Wahrheit‘ bzw. ‚Wahrheitszeugen‘ Buddha, Zarathustra und Jesus verkündet worden“[100] . Zuletzt sandte Gott seinen Sohn, um die Seele zu befreien.

[98] Brachtendorf. J., Augustins Confessiones, S. 23.
[99] Rudolph, K., Mani und die Gnosis, S. 192.
[100] Rose, E., Die Manichäische Christologie, S. 42.

Jesus erschien den Juden als Mensch, aber er ist kein Mensch: „Als aber der lebendige Vater die Seele im Körper leiden sah, da sandte er aus Gnade und Erbarmen seinen geliebten Sohn (Jesus) zur Rettung der Seele. Und der Sohn ging hin, verwandte sich in Menschengestalt und erschien den Menschen als Mensch, obwohl er kein Mensch war. Und die Menschen glaubten, dass er erzeugt sei“[101]. Er verkündete das einzige Mittel, durch das sich die Seelen von den Leibern befreien können. Aber der Teufel verführte die Juden, um Jesus zu kreuzigen. Als er keinen Körper hatte, erschütterten die Schmerzen ihn nicht und die Juden glaubten, dass Jesus gekreuzigt worden sei, aber er kehrte zu seiner Wohnung, die in der Sonne ist, zurück.

Jesus versprach seinen Anhängern, dass er einen Parakleten senden will: „Und ich will den Vater bitten, und er wird euch einen anderen ‚Tröster’ geben, dass er bei euch sei ewiglich“[102]. „Aber ich sage euch die Wahrheit: es ist euch gut, dass ich hingehe. Denn wenn ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch. Wenn ich aber gehe, will ich ihn zu euch senden“[103]. Demgemäß behauptete Mani, dass er der Paraklet sei: „Denn der Geist des Parakleten ist zu mir gesandt worden [vom Vater der Größe]. [was] geschehen [ist] und was geschehen wird, [ist] mir offenbart [werden]“[104]. Also behauptete Mani, dass die Quelle seiner Erkenntnis göttlich ist: „Die Wahrheit und die Geheimnisse, über die ich rede…, habe ich nicht von Menschen empfangen oder von Geschöpfen aus Fleisch, aber auch nicht durch die Lektüre von Schriften, sondern als mich mein seligster Vater (das ist der 3. Gesandte oder ‚Jesus der Glanz’), der mich in seine Gnade berufen hat, erblickte und sich meiner erbarmte… hat er mich durch seine Gnade aus der Gemeinde der Menge herausgerissen, die die Wahrheit nicht kennt, und er hat mir seine Geheimnisse offenbart, und seines unbefleckten Vaters und die der ganz Welt…“[105].

Mani lehnte Vieles vom Neuen Testament ab, weil er dachte, dass es verstümmelt worden sei. Das Alte Testament betrachtete er als ein vom Gott der Finsternis angelegtes Werk, den die Juden verehrten. Deshalb hat Mani das Alte Testament abgelehnt. Mani zufolge ist die Grundlage der Erlösung die Befreiung der Seele vom Leib. Danach kann sie zu Gott aufsteigen: „Die Seele muss aus dem Zustand der

[101] Asmussen, J.P., Die Gnosis. Der Manischäismus, S. 125.
[102] Joh. 14,16.
[103] Joh. 16,7.
[104] Asmussen, J.P., Die Gnosis. Der Manischäismus, S .86.
[105] Rudolph, K., Mani und die Gnosis, S. 191.

Vermischung von Licht und Finsternis, Leben und Tod befreit werden“[106]. Also „sei ein Teil des Lichts [….] die in dem Menschen befindliche Seele, zur Finsternis dagegen gehöre der Körper und die materielle Schöpfung“[107] . Das lange Zusammenleben der Seele mit dem Leib bewirkt das Vergessen ihrer höheren Herkunft. Also bewirkt es ihre Unwissenheit. Deshalb gilt die Erkenntnis als Erlösung von der Unwissenheit: „Die Reinheit ist also die Reinheit durch die Gnosis, das heißt die Trennung des Lichts von der Finsternis, des Todes vom Leben“[108]. Infolgedessen braucht die Seele den Erlöser, der Gottes Sohn oder Jesus genannt wurde: „Jesus, der Arzt der Verwundeten, der [Erretter der] lebendigen Seelen, der Weg [nach dem die Verirrten suchen], das Tor zum Schatzhaus [des] Lebens“[109]. Daher sind der Körper und seine Lüste böse, weil sie die Erlösung der Seele verhindern: „Die Seele als reine Substanz ist gegen den Körper und damit gegen die Sünde von vornherein völlig machtlos“[110]. Aus dieser Perspektive ermuntert der Manichäismus zur Weltflucht und zum Klosterleben und versagt alles, was zu Lüsten aufmuntert. Er untersagt auch das Essen von Fleisch und die Tötung von Tieren: „Fleisch und Wein sind deshalb keine geeigneten Nahrungsmittel, weil in ihnen gerade Elemente der Finsternis und der Sinnlichkeit gespeichert sind“[111].

Mani nimmt vom Zoroastrismus und der Magiern auf, dass die Welt aus zwei Ursprüngen, dem Licht und der Finsternis, gemacht worden ist. Im Gegensatz zu ihnen behauptete er aber, dass das Licht und die Finsternis ewig sind, während die Magier glauben, dass die Finsternis nicht ewig ist, sondern geschaffen worden ist. Zudem hat er die Trinität vom Christentum aufgenommen: „Zu seiner Verteidigung bringt der Vater die Mutter des Lebens aus sich hervor, aus der wiederum der Urmensch hervorgeht. Es entsteht also die uralte Trias der göttlichen Familie mit Vater, Mutter und Sohn“[112]. Mani glaubte auch an die Seelenwanderung, allerdings nur bezüglich des erleuchteten Teils der Menschen.

---

[106] Drecoll, V. H., Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins, S. 76.
[107] Asmussen, J.P., Die Gnosis. Der Manischäismus, S. 123.
[108] Koenen, L., Mani. Auf der Spur der verschollenen Religion, S. 78.
[109] Wurst, G., Das Bêmafest der ägyptischen Manichäer, S. 160.
[110] Widengren, G., Der Manischäismus, S. 127.
[111] Asmussen, J.P., Die Gnosis. Der Manischäismus, S. 37.
[112] Koenen, L. Mani. Auf der Spur der verschollenen Religion, S. 32.

Augustinus strebte nach Wissen. Aber er kämpfte einen inneren Kampf zwischen den Begierden und dem Wissensdurst, bis er vom Manichäismus beeinflusst wurde. Er spricht in seinen Bekenntnissen darüber, wie er in diesen falschen Glauben geraten ist: „Während dieser neuen Jahre, von meinem neunzehnten bis zum achtundzwanzigsten Lebensjahr, war ich Verführter und Verführer, Betrogner und Betrüger in der Vielgestalt meiner Leidenschaften: öffentlich durch so genannten, Wissenschaften für die Freigeborenen; dazu noch heimlich unter der falschen Mark der Religion“[113]. Er blieb etwa neun Jahre lang Manichäer. Danach bemerkte er, dass der Manichäismus viele Probleme aufwirft, ohne Antworten zu geben. Demgemäß erhob er Zweifel am Manichäismus. Zudem orientierte er sich an diversen philosophischen Büchern, die die Welt zu erklären versuchten. So fand er, dass diese Bücher ihn mehr als die Behauptungen des Manichäismus überzeugten. Wiederum kritisierte er Mani, weil seine Lehre falsch ist und er über viele Dinge, von denen er nichts wusste, gesprochen hat: „So also steht es: über Himmel und Sterne, über die Bewegung von Sonne und Mond hat er Falsches behauptet und ist darauf ertappt worden. Und wenn derlei auch nicht zum Lehrbereich der Religion gehört, so springt das Verruchte seiner Frechheit um so mehr hervor, als er nicht über Dinge sprach, von denen er nichts wusste, sondern offenkundig Falsches aus solchem Rauschwahn seines Hochmuts vortrug, dass er den Anspruch erhob, sein Wort sei aufzunehmen als das einer göttlichen Person“[114].

Niemand kann die Beeinflussung Augustins durch Platon und Plotin übersehen. In ihrer Philosophie hat er verschiedene Antworten auf seine aufgeworfenen Fragen gefunden. Zudem hat er die platonische Philosophie in einigen Werken angedeutet und sie im Licht des Christentums gelesen. In den *Confessiones* bietet er zwei Aufstiegsmodelle unter dem Einfluss der platonischen und neuplatonischen Philosophie an. Platon und Plotin haben – wie wir gesehen haben – den Aufstiegsprozess aufgrund des Überschreitens der sinnlichen Welt zu der geistigen

[113] Augustinus, *Confessiones* IV. 1. 1. «Per idem tempus annorum novem, ab undevicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricensimum, seducebamur et seducebamus falsi atque fallentes in variis cupiditatibus et palam per doctrinas, quas liberales vocant, occulte autem falso nomine religionis».

[114] Augustinus, *Confessiones* V. 5. 8. «Itaque cum de caelo ac stellis et de solis ac lunae motibus fasa dixisse deprehenderetur, quamvis ad doctrinam relegionis ista non pertineant, tamen ausus eius sacrilegos fuisse satis emineret, cum ea non solum ignorata, sed etiam falsa tam vesana superbiae vanitate diceret, ut ea tamquam divinae personae tribuere sibi niteretur».

Welt dargelegt. Zudem haben sie die Notwendigkeit der Rückkehr zu dem Ich betont, damit die oberste Wahrheit erreicht werden kann. Auf der anderen Seite haben sie die Existenz der Welt der Wahrheiten – die geistige Welt – nachdrücklich hervorgehoben. Diese Welt ist die wahre Welt, die die Seele erreichen muss.

Bezüglich der Manichäer sahen wir, dass sie , obwohl sie die Heilige Schrift gemäß ihrer Ansicht ausgelegt haben, Konzepte verwendet haben, die der Heiligen Schrift fremd sind, um das Problem des Bösen in der Welt zu erklären. Jedoch konnten sie Augustins Erkenntnisdrang nicht erfüllen, und er hat sie heftig kritisiert und sich von den Fesseln ihrer Lehre befreit, die für ihn nicht mehr als Behauptungen und Reden über Dinge sind, die sie selbst nicht vollkommen kennen.

II. Sprachkritik

1. *De magistro* als Eingang in die Sprachkritik

Nach der Darstellung der drei wichtigsten Quellen der Philosophie Augustins kommen wir zum Kern unseres Themas, nämlich die Sprachkritik. Hier werden wir das Hauptwerk behandeln, in dem Augustinus die Sprachkritik dargestellt hat, nämlich *De magistro*.

Wer die Sprachphilosophie bei Augustinus erforschen will, kommt um *De magistro* nicht herum. Dieses Gespräch nimmt eine zentrale Stellung bei der Formulierung der Basis einer Sprachkritik bei Augustinus ein. So formuliert er die Grundfrage, nämlich den Zweck des Sprechens, und danach klassifiziert er die von der Sprache ausgehenden Probleme. Auf jeden Fall ist die negative Haltung Augustins in diesem Gespräch wichtig und notwendig für den Aufbau seiner Illuminationstheorie. Um eine Theorie zu begründen, muss es einen Anfangspunkt geben, von dem der Argumentationsprozess ausgeht, und die fundamentale Basis der Illuminationstheorie bei Augustinus ist die Sprachkritik.

Meiner Meinung nach enthält die Sprachkritik erstens die Kritik an der sinnlichen Wahrnehmung und an der menschlichen Erfahrung dergestalt, dass die Sprache eine Reflexion der Wirklichkeit ist – des Dings, das einen ontologischen Vorrang hat. Zweitens bezieht sich die Sprachkritik auf das Wie der Wahrnehmung des Metaphysischen. So scheint die Metasprache die Abstrahierung von den Ausdrücken zu sein, also das Denken an das, was hinter dem Wort steht, oder an den Sinn, der die normale Bedeutung überschreitet, wie z.B. der Begriff der Vollkommenheit, der von dem, was dem Menschen als vollkommen erscheint, abstrahiert wird. Also transzendiert man diese Bedeutung, damit man einen allgemeinen Ausdruck formuliert, der sich auch auf die Wahrheit oder auf Gott bezieht.

In diesem Kapitel werden wir den Zweck des Sprechens abhandeln. Dabei werden wir Augustins Hauptfrage diskutieren, ob man durch die Worte etwas über die Dinge lehren oder lernen kann. Danach werden wir erklären, dass das Wort ein Zeichen für etwas ist, das von dem Redner und dem Zuhörer verstanden werden muss. Aus diesem Grund versteht Augustinus die Sprache als konventionelles Zeichensystem.

Damit das Wort seine Rolle erfüllen kann, muss seine Verbindung mit dem Ding aufgeklärt werden. Hier wird der Vorrang der Erkenntnis des Dinges verdeutlicht werden. Denn man muss die Dinge kennen, um wissen zu können, worauf das Wort hinweist. Durch die Behandlung des Themas von *De magistro* werden wir die Rolle der sinnlichen Erkenntnis und der sinnlichen Wahrnehmung bei der Formulierung der sprachlichen Erkenntnis aufzeigen. Nach Augustinus kann man das, was das Zeichen bezeichnet, nur durch die Erkenntnis des Dinges wissen, sonst würde das Wort bloß ein leerer Klang bleiben, der keinen Eindruck auf den Adressaten macht. Die Sprache erweist sich als unfähig, die Wahrheiten zu lehren. Man lernt von den Dingen selbst und nicht durch die Worte. Die Unfähigkeit der Sprache erfordert einen Ersatz, der dem Menschen das Lernen ermöglicht. In diesem Kontext werden wir Augustins Konzept des inneren Lehrers abhandeln, der den Menschen im Innern erleuchtet und ohne Worte lehrt. Die wechselhafte, sinnlich wahrnehmbare Welt kann nicht der Ort der beständigen Wahrheit sein. Deswegen darf sich der Mensch nicht der sinnlichen Welt zuwenden, um die Wahrheit zu erreichen, sondern dem inneren Lehrer, der die Wahrheiten der Dinge an sich zeigt.

1.1. Der Zweck des Sprechens

Augustinus beginnt *De magistro* mit der Frage nach dem Zweck des Sprechens. Er ist der Meinung, dass wir sprechen, um entweder zu lehren oder zu lernen, und das Lehren (*docere*) könnte so verstanden werden: „*Docere* muss zunächst in seiner ganzen Bedeutungsbreite verstanden werden: ‚lehren, unterrichten, benachrichtigen, in Kenntnis setzen, (auf)zeigen, Informationen übermitteln'. Im weitesten Sinn ist damit die Ausdrucksfunktion der Sprache gemeint“[115]. Das auf dem Sprechen basierende Belehren umfasst die Möglichkeit der Überlieferung der Erkenntnis oder der Mitteilung von etwas, d.h. das, was unbekannt ist, wird bekannt durch das Hinweisen auf es oder durch Mitteilung von ihm; und in beiden Situationen handelt es sich um ein Belehren oder Sprechen über etwas, d.h. über ein bestimmtes Ding.

[115] Schulthess, P., Sprechen, Erkennen und Lehren/Lernen in *De Magistro.* In: Fuhrer, Th. (Hrsg.), Augustinus De magistro – Der Lehrer, S. 45.

Augustinus meint, dass es eine Art der Belehrung durch Vergegenwärtigung gibt. Wenn die Wörter, die im Gedächtnis bewahrt werden, anregen, kann man an die Abbilder der Dinge erinnern. „Gleichwohl kann ich mit Gewissheit zwei Gründe für das Sprechen anführen: Entweder sprechen wir, um zu belehren, oder wir sprechen, um anderen oder uns selbst etwas zu vergegenwärtigen“[116]. Aber das Singen und das Beten sind doch Sprechen, d.h. man spricht auch, wenn man singt oder sein Gebet verrichtet. Nach Augustinus ist die Intention des Singens das Vergnügen, auch singt man, wenn man glücklich ist. Aber in dieser Lage interessiert man sich für die Klangmodulation. Auch wird das Gebet als Sprechen verstanden. Aber es wird nicht vorausgesetzt, dass man Gott belehren will. „Ich glaube, dass uns die Weisung, in verschlossenen Gemächern zu beten, womit das Innere des Geistes bezeichnet wird, aus keinem anderen Grund gegeben worden ist als dem, dass Gott kein Verlangen danach trägt, durch unser Sprechen daran erinnert oder darüber belehrt zu werden, unsere Wünsche zu erfüllen“[117]. Wenn Augustinus über die verschlossenen Gemächer spricht, deutet er auf die Verse: „Du aber geh in deine Kammer, wenn du betest, und schließ die Tür zu; dann bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist. Dein Vater, der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten. Wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden, die meinen, sie werden nur erhört, wenn sie viele Worte machen“[118]. Aber Gott muss in der inneren Tiefe der Seele gesucht werden, und dort kann man Beten ohne zu Sprechen. Nur die Priester drücken ihre Gedanken mit lauter Stimme aus, weil sie wollen, dass die Leute ihr Sprechen hören, um sie zu mahnen, ihre Gedanken immer auf Gott zu richten.

Danach wird die Frage aufgeworfen, ob man durch Wörter etwas über die Dinge lehren oder lernen kann. In *De magistro* hat Augustinus keine Definition für das Zeichen (*signum*) oder das Wort (*verbum*) gegeben, sondern in seinem Werk *De dialectica*: „Ein Zeichen ist etwas, das sowohl sich selbst der Wahrnehmung als auch außer sich selbst etwas dem Geist zeigt“[119]. Im zweiten Buch von *De doctrina*

---

[116] Augustinus, *De magistro* 1. 1. «Et duas iam loquendi causas constituo, aut ut doceamus aut ut commemoremus vel alios vel nos ipsos ».

[117] Augustinus, *De magistro* 1. 2. «Nescire te arbitror non ob aliud nobis praeceptum esse, ut in clausis cubiculis oremus, quo nomine significantur mentis penetralia, nisi quod deus, ut nobis, quod cupimus, praestet, commemorari aut doceri nostra locutione non quaerit».

[118] Mt. 6, 6-7.

[119] Augustinus, *De Dialectica* 5. «Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit».

christiana definiert er das Zeichen. „Ein Zeichen ist nämlich ein Ding, das bewirkt, dass außer seiner äußeren Erscheinung, die es den Sinnen einprägt, irgend etwas anderes aus ihm selbst im Nachdenken ausgelöst wird“[120]. Das Wort (*verbum*) wird von ihm so definiert: „Ein Wort ist von irgendeinem beliebigen Gegenstand ein Zeichen, das von einem Hörer verstanden werden können und von einem Sprecher vorgebracht sein muss“[121]. Aufgrund dieser Definition des Worts ist das Wort (*verbum*) ein Zeichen irgendeines Gegenstandes, und es muss von Sprecher und Hörer verstanden werden. Also hat die Sprache eine Kommunikationsfunktion, die auf Sprecher und Hörer beruht. „Im ‚Sprechen‘ will man vermittels eines gegliederten Klangs ein *signum* seines Willens nach außen geben. Man will also ‚belehren‘ (*docere*), d.h. Informationen vermitteln und auch Aufschluss darüber geben, was in einem vorgeht. Im Fall des betenden Sprechens ist das Ziel das *commemorare*, insofern dieses Sprechen nämlich etwas (bereits Gewusstes) ins Bewusstsein/ in den Geist kommen lässt, erinnert, etwas aufzeigt, von dem es *signum* ist“[122]. Also wird das Wort geäußert und vom Hörer verstanden. Danach ermahnt es ihn zu etwas oder lenkt ihn auf etwas.

Außerdem hat Augustinus in *De doctrina christiana* zwischen den natürlichen Zeichen und den gegebenen Zeichen (konventionelle Zeichen) unterschieden. „Natürliche Zeichen (*signa naturalia*) sind diejenigen, welche ohne den Willen und ohne irgendein Streben nach Bezeichnung bewirken, dass neben ihnen selbst noch irgend etwas anderes aus ihnen erkannt wird, wie der Rauch Feuer bedeutet“[123]. Es ist bemerkenswert, dass der Konsens bei den natürlichen Zeichen fortfällt, und das Zeichen ist gegeben ohne irgendwelchen Eingriff des Willens, d.h. der Mensch hat diese Art des Zeichens nicht eingerichtet, sondern er muss sie akzeptieren und verstehen, wie sie ist. Außerdem trägt sie zum Erkennen eines anderen Dinges bei. Also ist das Zeichen hier ein Vermittler, der etwas anderes andeutet. Hingegen beruft sich das konventionelle Zeichen auf den Konsens, d.h. über die Bedeutung des

[120] Augustinus, *De doctrina christiana* 1. I. 1. 1. «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire».
[121] Augustinus, *De dialectica* 5. « Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, a loquente prolatum».
[122] Schulthess, P., Sprechen, Erkennen und Lehren/Lernen in *De Magistro.* In: Fuhrer, Th. (Hrsg.), Augustinus De magistro – Der Lehrer, S. 46.
[123] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. I. 2. 2. «Naturalia sunt quae sine voluntate atque ullo appetitu significandi praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt, sicuti est fumus significans ignem».

Zeichens stimmen mehrere Menschen überein. „Bei den gegebenen Zeichen (*signa data*; II 2,3) verhält es sich etwas komplizierter. Zwei Subjekte sind hier bei der Zeichengebung einbezogen: derjenige, der das Zeichen gibt, und derjenige, dem es gegeben wird“[124]. Das konventionelle Zeichen setzt einen Erzeuger und einen Empfänger voraus und versucht, ein Kommunikationsmittel zwischen ihnen zu erstellen, damit ein gemeinsames Verstehen erreicht werden kann. Hier taucht die Schwierigkeit auf, wie weit das Vermögen der Zeichen diese Kommunikation ermöglicht und welche Fähigkeit das Zeichen, einen vollkommenen und deutlichen Hinweis auf das von ihm bezeichnete Ding zu geben, besitzt. Der Unterschied zwischen beiden Weisen des Zeichens besteht grundsätzlich in dem Willen und der Intention. In Bezug auf das erste fehlen die Absicht und der Wille. Aber im zweiten gibt es eine Absicht, weil jemand beabsichtigt, das Zeichen zu geben: „Intentional gegebene Zeichen sind freilich die Wörter; sie haben ihre Bedeutung aufgrund von Konvention“[125]. Also ist das Sprechen ein intentionaler Akt, der auf einer Konvention beruht. Die Sprache besteht aus konventionellen Ausdrücken, die von Menschen gemäß einem gemeinsamen Verständnis gebraucht werden.

Aufgrund der Relation zwischen dem Zeichen und dem Ding – das Zeichen zeigt auf etwas – fragt Augustinus in *De magistro* seinen Gesprächspartner Adeodatus, ob das Wort ein Zeichen genannt wird, wenn es nichts bezeichnet. Er stellt einen Vers von Vergil zur Diskussion: *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui.* Adeodatus versteht die Bedeutung des Satzes. Aber die Schwierigkeit beginnt, als Augustinus nach der Bedeutung von einzelnen Wörtern fragt, z.B. was *nihil* bedeutet.

Adeodatus antwortet Augustinus zustimmend, dass das Wort nicht Zeichen genannt wird, wenn es kein Ding bezeichnet. Augustinus definiert die *res*: „Ein Gegenstand ist alles, was man wahrnimmt oder erkennt, oder das verborgen bleibt“[126]. Aber *nihil* bezeichnet kein Ding, wird es also als Zeichen betrachtet? Anscheinend hängt das Wort nicht vom bestimmten materiellen Ding ab, sondern kann auch Geistiges bedeuten. Also hängt es nicht mit der sinnlichen Wahrnehmung zusammen, sondern mit der geistigen Wahrnehmung. „Wir können wohl sagen durch dieses Wort werde

[124] Mojsisch, B., Augustins Sprachphilosophie. In: Borsche, T. (Hrsg.), Klassiker der Sprachphilosophie von Platon bis Noam Chomsky, S. 67.
[125] Mojsisch, B., Augustins Sprachphilosophie. In: Borsche, T. (Hrsg.), Klassiker der Sprachphilosophie von Platon bis Noam Chomsky, S. 68.
[126] Augustinus, *De dialectica* 5. «Res est quidquid vel sentitur vel intellegitur vel latet».

weniger die Sache selbst, die keine ist, bezeichnet als vielmehr eine Denkweise, wenn der Geist eine Sache nicht sieht und dennoch auf ihr Nicht-Sein gestoßen ist oder glaubt, darauf gestoßen zu sein“[127]. In diesem Fall ist es nicht notwendig, dass *nihil* auf etwas hinweist, sondern es kann durch etwas anderes verstanden werden; *nihil* bedeutet „nicht existent“ und kann mithilfe des Konzeptes Abwesendsein oder Unsichtbarkeit erschlossen werden. Hier ist der Unterschied zwischen *docere* und *significare* zu beachten: „Wenn wir *docere* im engeren Sinn von ‚unterrichtendem Lehren’ verstehen, dann kann man einem Lehr- oder Lernakt immer die Frage: ‚Was ist x?’ vorausgehend denken; einem Akt des *significare* hingegen geht die Frage voraus; ‚Was signifiziert x?’ Im ersten Fall fragen wir nach der Sache selbst, im zweiten nach der ‚Bedeutung’“[128]. Auf *nihil* bezieht sich die Frage ‚Was signifiziert nihil?’. Diese Frage ist eine Bedeutungsfrage, die sich nicht auf sinnlich wahrnehmbare Gegenstände bezieht, sondern auf begreifbare und erschließbare.

Aufgrund des Vergilverses fragt Augustinus nach dem *significare* von *nihil, ex* und *si*: Was signifiziert/ bedeutet x? Um aufzuzeigen, warum diese drei Worte *nihil, ex* und *si* schwierig sind, folgen wir weiter der Analyse von P. Schulthess. „Die drei Beispiele (*si, ex* und *nihil*) sind besonders schwierig, denn sie gehören in der späteren Tradition nicht zu den kategorematischen, d.h. deskriptiven, Termen, weil sie selbst nichts in der Welt bedeuten, sondern zu den synkategorematischen, die nur zusammen mit kategorematischen Termen Bedeutung haben. Sie machen aber deutlich, dass das Signifikat nicht einfach ein Gegenstand der Welt ist, sondern etwas für ein Bewusstsein. Denn *nihil* signifiziere doch gerade nichts (Sichtbares), aber nicht einfach nichts, sondern wohl eine *affectio animi. Si* drücke eine *dubitatio in anima* aus“[129]. Diese drei Worte bezeichnen keine sichtbaren Dinge, die in dieser Welt existieren, sondern geistige Gegenstände oder eine logische, konditionelle und existenzielle Relation zwischen zwei Dingen, und sie werden aus dem Redekontext verstanden. In Bezug auf *ex* finden wir ein anderes Problem, z.B. wenn man fragt, was *ex* bedeutet, kann man *ex* durch *de* erklären. Dabei ersetzt man es durch ein anderes

---

[127] Augustinus, *De magistro* 2, 3. «An affectionem animi quandam, cum rem non videt et tamen non esse invenit aut invenisse se putat, hoc verbo significari dicimus potius quam rem ipsam, quae nulla est?».

[128] Schulthess, P., Sprechen, Erkennen und Lehren/Lernen in *De Magistro.* In: Fuhrer, Th. (Hrsg.), Augustinus De magistro – Der Lehrer, S. 49.

[129] Schulthess, P., Sprechen, Erkennen und Lehren/Lernen in *De Magistro.* In: Fuhrer, Th. (Hrsg.), Augustinus De magistro – Der Lehrer, S. 50.

bekanntes Wort. Damit stößt Augustinus auf eine zweite Schwierigkeit, nämlich die Möglichkeit, einige Worte durch andere Worte, d.h. durch Synonyme, zu erklären.

Könnte ohne Hilfe von Zeichen auf etwas hingewiesen werden? In dieser Lage fragt Augustinus Adeodatus: Wenn man gefragt wird, was ist *paries*? Könnte man darauf mit dem Finger weisen? In Bezug auf die Namen, die sichtbare Dinge bezeichnen, kann das möglich sein, d.h. diese Dinge bestehen aus Körpern und Formen, wie Adeodatus gesagt hat: „Ich hätte nämlich nicht »alles körperliche« sagen dürfen, sondern »alles sichtbare« sagen sollen. Denn ich gestehe ein, dass auf Klang, Geruch, Geschmack, Wärme und alles andere, was sich auf die übrigen Sinne bezieht, obwohl es ohne die Körper nicht wahrgenommen werden kann und deswegen körperlich ist, dennoch nicht mit dem Finger gezeigt werden kann“[130]. Der Unterschied zwischen dem Sichtbaren und Körperlichen besteht in der Deutlichkeit des Gegenstandes für das Sehorgan. Manches Körperliche kann unsichtbar bleiben, z.B. der Klang, der Geruch, der Geschmack, das Gewicht, die Wärme und andere Qualitäten. Auch kann ein Schauspieler ein Schauspiel ohne Sprechen und nur durch Zeichen spielen. Augustinus spricht hier also über nicht-sprachliche Zeichen.

Auch mit Gehörlosen kann man Augustinus zufolge sprechen, und zwar in einer Sprache, die sich auf die Gestikulation stützt. Dabei hat jede Geste eine eigene Bedeutung. Danach kommt Augustinus auf die Frage einer Definition durch Darstellung zu sprechen: Wenn man nach der Bedeutung des Wortes „Umhergehen“ gefragt wird, kann man dann einfach aufstehen und diesen Akt ausführen? Kann man auf diese Weise die Bedeutung des Wortes lehren, ohne Wörter oder Zeichen zu benutzen? Wenn die Antwort „ja“ ist, ergibt sich nach Augustinus ein weiteres Problem. Falls der Fragende nicht sogleich bemerkt, dass der Akt des Umhergehens die Antwort auf seine Frage sein soll, könnte der Erklärende schneller laufen, damit die Aufmerksamkeit auf die Bewegung gerichtet wird. Danach bleibt ein Unterschied zwischen dem Umhergehen und der Geschwindigkeit. Umhergehen ist etwas anderes als Eilen und der Fragesteller könnte sogar fälschlich vermuten, dass die Geschwindigkeit die Bedeutung von „Umhergehen“ ist. Die Definition durch Darstellung führt demnach nicht zum Ziel.

[130] Augustinus, *De magistro* 3. 5. «Non enim omnia corporalia, sed omnia visibilia dicere debui. Fateor enim sonum, odorem, saporem, gravitatem, calorem et alia, quae ad ceteros sensus pertinent, quamquam sentiri sine corporibus nequeant et propterea sint corporalia, non tamen digito posse monstrari».

1.2. Zeichen bezeichnen andere Zeichen

Hier wird das Problem folgendermaßen eingeteilt: „Wenn demnach bestimmte Zeichen in Frage stehen, kann auf Zeichen durch Zeichen verwiesen werden; handelt es sich aber um Sachen, die keine Zeichen sind, so kann auf sie auf die Frage hin durch Tun, wenn sie durch Tun ausgeführt werden können, oder durch die Verwendung von Zeichen, durch die auf sie aufmerksam gemacht werden kann, verwiesen werden“[131]. Also finden wir hier eine dreiteilige Aufgliederung:

1) Der Hinweis auf Zeichen durch Zeichen.

2) Der Hinweis auf Gegenstände durch Tun.

3) Der Hinweis auf Gegenstände durch Zeichen.

„ Mir scheint also, dass wir, wenn wir sprechen, durch Wörter entweder die Wörter selbst bezeichnen oder andere Zeichen, wenn wir etwa »Gestikulation« oder »Buchstabe« sagen - denn was durch diese beiden Wörter bezeichnet wird, sind ebenfalls Zeichen - oder etwas anderes, was kein Zeichen ist, wenn wir etwa »Stein« sagen“[132]. Also können wir hier sagen, dass das Wort eine doppelte Funktion hat. „Wörter können solches signifizieren, was selber kein Zeichen ist (Augustinus nennt dies *significabile*) oder aber was selber ein Zeichen ist“[133].

Danach zeigt Augustinus auf, dass die geschriebenen Wörter, die durch das Sehen wahrgenommen werden, Zeichen für gesprochene Wörter sind. Wie das Wort gehört wird, wenn es ausgesprochen wird, kann das Auge es auch sehen, wenn es geschrieben wird. „Wenn wir ferner geschriebene Wörter vorfinden – sind das etwa keine Wörter? Oder ist es nicht richtiger, darunter Zeichen für Wörter zu verstehen, so dass ein Wort das ist, was zusammen mit einer Bezeichnung durch die Artikulation der Stimme vorgebracht wird? Die Stimme aber kann durch keinen anderen Sinn als durch den Gehörsinn wahrgenommen werden. So kommt es, dass, wenn ein Wort geschrieben

[131] Augustinus, *De magistro* 4. 7. «Cum ergo de quibusdam signis quaeritur, possunt signis signa monstrari; cum autem de rebus, quae signa non sunt, aut eas agendo post inquisitionem, si agi possunt, aut signa dando, per quae animadverti queant».

[132] Augustinus, *De magistro* 4. 8. «Videtur ergo mihi loquendo nos aut verba ipsa signare verbis aut alia signa, velut cum gestum dicimus aut litteram – nam his duobus verbis quae significantur, nihilo minus signa sunt – aut aliquid aliud, quod signum non sit, velut cum dicimus ‚lapis'».

[133] Schulthess, P., Sprechen, Erkennen und Lehren/Lernen in *De Magistro.* In: Fuhrer, Th. (Hrsg.), Augustinus De magistro – Der Lehrer, S. 54.

wird, für die Augen ein Zeichen entsteht, damit dadurch das, was sich eigentlich auf die Ohren bezieht, in den Geist dringen kann“[134].

Wenn wir etwas anzeigen wollen, sagen wir Augustinus zufolge Namen, und wenn wir fragen, worauf diese Namen hinweisen, lautet die Antwort: Sie bezeichnen Gegenstände wie Romulus, Rom, Tüchtigkeit, Fluss. Aber es gibt einen Unterschied zwischen den Namen und dem, was sie bezeichnen. Der Unterschied besteht darin, dass die Namen Zeichen sind, aber die von Zeichen bezeichneten Sachen keine Zeichen sind. Außerdem bezeichnen die geschriebenen Zeichen die gesprochenen Zeichen und der Unterschied zwischen ihnen besteht darin, dass die geschriebenen Zeichen sichtbar und die gesprochenen Zeichen hörbar sind. Danach zeigt Augustinus, dass die hörbaren Zeichen durch andere Zeichen bezeichnet werden können. Adeodatus drückt den Unterschied zwischen dem hörbaren Zeichen (*audibile signum*) und dem bezeichneten Hörbaren (*audibilia significata*) so aus: „Soweit ich sehe, besteht zwischen jenem, das wir »Namen« nennen, und diesen vier Beispielen, die wir seiner Bezeichnung untergeordnet haben, folgender Unterschied: Jenes ist ein hörbares Zeichen von hörbaren Zeichen, diese aber sind zwar hörbare Zeichen, jedoch nicht von Zeichen, sondern von Sachen, teils von sichtbaren, so im Falle von Romulus, Rom und Fluß, teils von denkbaren, so im Falle von Tüchtigkeit“[135]. Die Namen sind gehörte Zeichen von anderen Zeichen, die die Namen des Bezeichneten sind; und dieser Name ist nicht ein Zeichen für Zeichen, sondern ein Zeichen für etwas, das vorhanden und sichtbar ist – wie Romulus, Rom und Fluss – oder erkennbar – wie Tüchtigkeit. „Also ist das *significare* zwischen Zeichen […] wesentlich ein Aufweisen: Als appellatives weist es Beispiele (Zeichen), als identifikatorisches die Sache (Zeichen) selbst auf“[136].

In *De magistro* 4. 9 klärt Augustinus die Beziehung zwischen dem Wort und dem Namen auf. Die Frage kann hier folgendermaßen gefasst werden: „Wenn *nomen* durch *verbum* signifiziert wird (appellativ), ist *verbum* dann ein Zeichen eines Zeichens eines

[134] Augustinus. *De magistro* 4. 8. «Quid ? cum verba scripta invenimus, num verba non sunt? An signa verborum verius intelleguntur, ut verbum sit, quod cum aliquo significatu articulata voce profertur – vox autem nullo alio sensu quam auditu percipi potest. Ita fit, ut, cum scribitur verbum, signum fiat oculis, quo illud, quod ad aures pertinet, veniat in mentem».

[135] Augustinus, *De magistro* 4. 8. «Inter illud quidem, quod dicimus nomen, et haec quattuor, quae significatione eius subiecimus, hoc distare video, quod illud audibile signum est signorum audibilium, haec vero audibilia quidem signa sunt, non tamen signorum, sed rerum partim visibilium, sicut est Romulus, Roma, fluvius, partim intellegibilium, sicut est virtus».

[136] Schulthess, P., Sprechen, Erkennen und Lehren/Lernen in *De Magistro.* In: Fuhrer, Th. (Hrsg.), Augustinus De magistro – Der Lehrer, S. 57.

Zeichens, d.h. ist dann das Verhältnis zwischen *verbum* und *nomen* ein solches zwischen einem Zeichen von einem Zeichen von einem Zeichen und einem Zeichen von einem Zeichen?“[137]. Wie z.B. das Wort ein Zeichen für den Namen ist, ist der Name ein Zeichen für den Fluss, der Fluss ein Zeichen für ein Ding.

Adeodatus Antwort lautet, dass die Wörter die von den Namen bezeichneten Dinge anzeigen. Wie also der Name ein Wort ist, ist auch „Fluss“ ein Wort. Aber die Namen bezeichnen nicht alles, was die Wörter bezeichnen, weil es Wörter, die keine Namen sind, gibt. Nach Adeodatus lautet der Unterschied. „Weil demnach alle Namen Wörter, nicht aber alle Wörter Namen sind, ist, wie ich glaube, klar, worin der Unterschied besteht zwischen dem Wort und dem Namen, d.h. zwischen dem Zeichen für dasjenige Zeichen, das keine anderen Zeichen bezeichnet, und dem Zeichen für dasjenige Zeichen, das wiederum andere Zeichen bezeichnet“[138]. Also sind alle Namen Wörter, aber nicht alle Wörter sind Namen. Anders gesagt sind Namen Zeichen für Zeichen, die keine anderen Zeichen bezeichnen, sondern Dinge. Aber Wörter sind Zeichen für Zeichen, die wiederum andere Zeichen bezeichnen.

Augustinus erklärt die Relation zwischen dem Wort und dem Namen: wenn wir „Name“ und „Wort“ sagen, sagen wir zwei Wörter. Und wenn wir „Name“ und „Wort“ sagen, sagen wir auch zwei Namen. Also signifizieren wir den Namen durch das Wort und umgekehrt. „Da *nomen* von *verbum* prädiziert wird, signifiziert/ appelliert es auch *verbum,* insofern *verbum* zur Wortart *nomen* gehört. Umgekehrt signifiziert *verbum nomen*, insofern eben *nomen* ein Wort im Allgemeinen *(verbum)* ist. *Nomen* und *verbum*, die beide Zeichen von Zeichen sind, stehen also in einem doppelten Signifikationsverhältnis zueinander, insofern jedes das andere signifiziert“[139]. Im weiteren Sinne ist das Wort ein Name und der Name ist ein Wort; die beiden bezeichnen einander und sind ein Zeichen für ein anderes Zeichen.

Augustinus fragt weiter: Wenn jemand aufweist, dass jedes Wort ein Name ist und jeder Name ein Wort ist, kann man den Unterschied zwischen ihnen festlegen, ohne

---

[137] Schulthess, P., Sprechen, Erkennen und Lehren/Lernen in *De Magistro.* In: Fuhrer, Th. (Hrsg.), Augustinus De magistro – Der Lehrer, S. 58.
[138] Augustinus, *De magistro* 4. 9. «Quamobrem cum omnia nomina verba sint, non autem omnia verba nomina sint, planum esse arbitror, quid inter verbum distet et nomen, id est inter signum signi eius, quod nulla alia signa significat, et signum signi eius, quod rursus alia signa significat».
[139] Schulthess, P., Sprechen, Erkennen und Lehren/Lernen in *De Magistro.* In: Fuhrer, Th. (Hrsg.), Augustinus De magistro – Der Lehrer, S. 59.

den Klang zu beachten? „Wie aber, wenn zwar alles, was durch die Artikulation der Stimme zusammen mit einer bestimmten Bezeichnung vorgebracht wird, sowohl Wort als auch Name ist, gleichwohl aber aus einem Grund Wort, aus einem anderen Grund Name, wird es da nicht einen Unterschied zwischen Name und Wort geben?“[140]. Der Unterschied besteht in dem Grund, durch den das Wort ein Wort oder ein Name genannt wird, und dies geschieht gemäß der Rolle, welche das Wort erfüllt. Was Augustinus meint, finden wir in dieser Erklärung: „Die verschiedene Intension von *nomen* und *verbum* rühre nun daher, dass *nomen* einen anderen Grund des Benennens (der *appellatio*) habe, woraus sich ein anderer Sinn, eine andere Intension ergebe, den die Etymologie enthülle. So bedeute *verbum* das, was ans Ohr schlägt (*verbum* komme von *verberare*), *nomen* hingegen das, was etwas ins Bewusstsein bringt (*nomen* komme von *noscere*). Beide signifizieren je im Blick auf etwas anderes, nämlich auf ihre verschiedene Benennung, Ansprechung, Appellation. Zur ‚Bedeutung' von *nomen* gehört das Kennenlernen, zu derjenigen von *verbum* das Schlagen“[141]. Bemerkenswerterweise besteht der Unterschied in der Funktion, die das Wort und der Name erfüllen können; in Anlehnung an die Etymologie zeigt sich, dass verbum von *verberare* abgeleitet ist, d.h. es wird artikuliert und vom Gehörsinn empfunden. In diesem Fall ist es ein materieller Vorgang. Der Name spielt aber eine kognitive Rolle, insofern er etwas ins Bewusstsein bringt – *nomen* komme von *noscere*. Zum einen ist das Wort ein materieller Vorgang, zum anderen regt es etwas im Gedächtnis an und trägt zu dem Erkennen eines Gegenstandes bei. In diesem Fall könnte von Wort-Name gesprochen werden.

Danach verdeutlicht Augustinus, dass wir die Wörter Namen nennen können. Also sind nicht nur alle Namen Wörter, sondern auch sind alle Wörter Namen. So kann auch das Pronomen den Namen ersetzen. „Das Pronomen ist ein Satzteil, der anstelle des Namens selbst steht und, zwar weniger erschöpfend, dennoch dasselbe bezeichnet“[142]. Gemäß dieser Definition sieht Augustinus, dass Pronomen nur für die

---

[140] Augustinus, *De magistro* 5. 12. «Quid? si omnia quidem, quae voce articulate cum aliquot significatu proferuntur, et verba sunt et nomina, sed tamen alia de causa verba et alia de causa nomina sunt, nihilne distabit inter nomen et verbum?».

[141] Schulthess, P., Sprechen, Erkennen und Lehren/Lernen in *De Magistro.* In: Fuhrer, Th. (Hrsg.), Augustinus De magistro – Der Lehrer, S. 60.

[142] Augustinus, *De magistro* 5. 13. «Pronomen est pars orationis, quae pro ipso posita nomine minus quidem plene idem tamen significat».

Namen stehen. Pronomen spielen dieselbe Rolle wie Namen bei dem Hinweisen auf das Ding, solange sie etwas benennen.

Dann deutet Augustinus den Satz „Denn Gottes Sohn Jesus Christus, […], ist nicht als Ja und Nein zugleich gekommen; in ihm ist das Ja verwirklicht“[143]. Was in Jesus war, ist das, was Ja bezeichnet, d.h. was diese drei Buchstaben „*est*“ bezeichnen – auch gilt dies für Tugend, wenn der Apostel gesagt hätte, dass die Tugend in Jesus war, und hier ist gemeint, das, was Tugend bezeichnet, ist in Jesus. „Dies zeigt, dass *verba* (*est*, *non*) nicht nur Laute sind, sondern dass sie etwas signifizieren, appellieren oder nominieren, und so kann man tatsächlich alle Wortarten als *nomina* verstehen“[144].

Augustinus bekräftigt, dass alle Satzteile Namen sind. Nach ihm besteht jeder Satz, der bejaht und verneint werden kann, aus zwei Teilen: *nomen* (Hauptwort) und *verbum* (Tätigkeitswort). Er gibt Beispielsätze, die aus *nomen* und *verbum* bestehen. Dann sagt er nur das *verbum* (Tätigkeitswort) ohne den Namen. In dieser Lage ist der Satz unvollständig, weil es nichts gibt, worüber er informiert, oder wer das Tun vollzieht. Aber wenn der Name hinzugefügt wird, wird der Satz vollständig und er informiert uns über einen Zustand, der auf den Namen Bezug hat, so dass der Satz richtig oder falsch sein könnte. Unter Berufung auf diese Erklärung diskutiert Augustinus diese zwei Beispiele:

Quia homo est, animal est.

Si homo est, animal est.

Die beiden Nebensätze bestehen ihmzufolge aus zwei Teilen: Namen (*si*, *quia*) und *verbum* (*placet*, *displicet*). Augustinus zieht folgende Schlussfolgerung: „Demnach sind, wie hinrechend bewiesen ist, diese beiden Konjunktionen auch Hauptwörter (Namen)“[145]. Selbst Konjunktionen gelten demnach als *nomina*.

Es gibt nach Augustinus auch Zeichen, die sich gegenseitig bezeichnen. Der Unterschied besteht nur im Klang. So spricht Augustinus z.B. über das Wort „Mensch“ auf Lateinisch und Griechisch. „Wir sind somit zu denjenigen Zeichen gekommen, die sich selbst bezeichnen, wo das eine vom anderen wechselseitig bezeichnet wird und alles, was von dem einen, auch von anderen bezeichnet wird, und

[143] 2Kor. 1, 19.

[144] Schulthess, P., Sprechen, Erkennen und Lehren/Lernen in *De Magistro.* In: Fuhrer, Th. (Hrsg.), Augustinus De magistro – Der Lehrer, S. 61.

[145] Augustinus, *De magistro* 5. 16. «Has ergo duas coniunctiones etiam nomina esse satis probatum est».

die außer im Klang keinen Unterschied aufweisen; denn auf diese vierte Art sind wir soeben gestoßen; die drei früheren lassen sich natürlich sowohl vom Namen als auch vom Wort her ermitteln“[146]. Er meint mit drei Arten:

1) Ein Zeichen, das andere Zeichen bezeichnet.

2) Ein Zeichen, das sich selbst bezeichnet.

3) Zeichen, die sich gegenseitig bezeichnen.

1.3. Der Vorrang der Dinge vor den Zeichen

Was ist primär, das Wort oder was es bezeichnet? Im Folgenden diskutiert Augustinus diese Frage. Also werden die Zeichen erörtert, die nicht andere Zeichen bezeichnen, sondern das was Augustinus „*significabilia*“ genannt hat, also die Sachen. Das Zeichen wird entweder nur als Klang verstanden, d.h. ohne das, was es bezeichnet, oder durch das, was es bezeichnet. Augustinus diskutiert ein Beispiel, in dem er Adeodatus fragt, ob ein Mensch ein Mensch ist? Das Wort Mensch (*homo*) besteht aus zwei Silben „*ho – mo*“. Sind sie also zusammen ein Mensch? Das Beispiel könnte durch diesen Vernunftschluss erklärt werden:

Du bist ein Mensch.

Mensch ist ein *nomen*.

Du bist ein *nomen*.

Hier liegt gewiss ein Fehlschluss vor, weil der Mensch selbst kein Name ist.

Danach gibt Augustinus zwei Hinweise auf die Möglichkeit des Verstehens des Zeichens „*homo*“. Es könnte entweder nur als Klang wahrgenommen werden, oder es wird als ein Ding (Mensch) betrachtet. „Fragte ich nämlich, was »Mensch« sei, würdest du vielleicht mit »ein Lebewesen« antworten; fragte ich aber, welcher Satzteil »Mensch« sei, könnte deine korrekte Antwort nur lauten: ein Name. Weil deswegen »Mensch« als Name wie auch als Lebewesen anzutreffen ist, gilt: von jenem spricht man aus der Perspektive des Zeichens, von diesem aus der der Sache, die bezeichnet wird. Demjenigen also, der fragt, ob »Mensch« ein Name sei, könnte ich keine andere Antwort geben als die, dass dies der Fall sei; denn er zeigt hinreichend deutlich an,

[146] Augustinus, *De magistro* 6. 18. «Perventum est ergo ad ea signa, quae se ipsa significent et aliud ab alio invicem significetur et quicquid ab uno hoc et ab alio et nihil praeter sonum inter se differant; nam hoc quartum modo invenimus; tria enim superiora et de nomine ac verbo intelleguntur».

dass er eine Erwiderung aus der Perspektive des Zeichens haben möchte. Wenn er aber fragt, ob »Mensch« ein Lebewesen sei, könnte ich ihm darin noch viel leichter zustimmen; denn wenn er, ohne »ein Name« und »ein Lebewesen« zu erwähnen, nur fragte, was »Mensch« sei, würde der Geist aufgrund jener anerkannten Sprachregel sich sogleich dem, was durch die beiden Silben »homo« bezeichnet wird, zuwenden, und es würde lediglich die Antwort »Lebewesen« gegeben oder sogar die ganze Definition genannt, nämlich »vernünftiges sterbliches Lebewesen«"[147]. Was man von dem Zeichen begreift, hängt von dem Redekontext ab, der bestimmt, worüber man spricht. Wenn es um Worte und um die grammatikalische Struktur des Satzes geht, ist gemeint, welcher Teil des Satzes „Mensch" ist. In diesem Fall lautet die Antwort: Mensch ist ein Name (*pars orationis*). Wenn die Rede aber über das geht, was das Zeichen bezeichnet, nämlich der Mensch als Lebewesen, wird in diesem Fall der Gegenstand (*pars rei*) gemeint. Hier geht die Rede in eine andere Richtung, da durch sie das Wesen des Menschen ausgedrückt wird, und man kann z.B. eine ganze Definition des Menschen geben, nämlich als ein vernünftiges sterbliches Lebewesen.

Dabei richtet sich die Aufmerksamkeit während des Sprechens auf das Bezeichnete. Das Zeichen zeigt grundsätzlich auf etwas und das Sprechen bezieht sich immer auf Dinge. Demgemäß richtet sich die Aufmerksamkeit nicht auf das Wort als Klang, der aus Silben besteht, sondern auf den Gegenstand, der von dem Zeichen bezeichnet wird. In diesem Fall fungiert das Wort als Vermittler, um einen bestimmten Zweck – das Ding selbst – zu erreichen.

Nach dieser Erklärung, dass sich der Geist auf das, was das Zeichen bezeichnet, richtet, diskutiert Augustinus eine andere Frage, die lautet: Was ist besser, die Erkenntnis der Sache, auf die das Zeichen hinweist, oder die Erkenntnis des Zeichens selbst? Augustinus beginnt seine Überlegung folgendermaßen: „Denn alles, was um eines anderen willen ist, ist notwendigerweise weniger wert als das, um dessentwillen

[147] Augustinus, *De magistro* 8. 24. «Nam si quaererem, quid esset homo, responderes fortasse animal; si autem quaererem, quae pars orationis esset homo, nullo modo posses recte respondere nisi nomen. Quam ob rem, cum homo et nomen et animal esse inveniatur, illud dicitur ex ea parte, qua signum est, hoc ex parte rei, quae significatur. Qui ergo quaerit, utrum homo nomen sit, nihil ei aliud quam esse respondeam; satis enim significat ex ea parte se velle audire, qua signum est. Si autem quaerit, utrum animal sit, multo proclivius adnuam; quoniam si tacens et nomen et animal tantum quid esset homo requireret, placita illa loquendi regula ad id, quod his duabus syllabis significantur, animus curreret neque quicquam responderetur nisi animal, vel etiam tota definitio diceretur, id est animal rationale mortale».

es ist“[148]. Dagegen wendet Adeodatus ein, dass wenn man Kot (*caenum*) sagt, das Zeichen besser als das Ding sei. „Deswegen möchte ich diesem Zeichen keineswegs das zuerkennen, was uns an der Sache, die es bezeichnet, verhasst ist, und deswegen gebe ich mit Recht dem Zeichen den Vorzug vor der Sache; denn uns ist es lieber, das Zeichen zu hören, als durch irgendeinen Wahrnehmungssinn mit der Sache in Berührung zu kommen“[149]. Augustinus erläutert, warum das Wort gebraucht wird. Die Menschen gaben dem Ding „Kot“ diesen Namen, um über das Ding zu belehren oder an es zu erinnern. Hier finden wir eine Wiederholung der Eingangsthese des Dialogs über den Zweck des Sprechens. Dieser Zweck ist die Belehrung oder die Ermahnung zu etwas, und wir sprechen, um etwas aufzuzeigen oder zu belehren oder jemanden an etwas zu erinnern.

„Demnach ist in unserem Satz, obwohl es falsch sein dürfte, dass alle Sachen ihren Zeichen vorzuziehen seien, dies jedoch nicht falsch, dass alles, was um eines anderen willen ist, von geringerem Wert ist als das, um dessentwillen es ist. Die Erkenntnis des Kotes etwa, derentwegen dieser Namen eingesetzt worden ist, ist für höher zu erachten als der Name selbst, dem, wie wir in Erfahrung gebracht haben, auch dem Kot gegenüber der Vorrang gebührt. Denn aus keinem anderen Grund ist diese Erkenntnis dem Zeichen, über das wir handeln, vorgezogen worden als aus dem, dass erwiesenermaßen das Zeichen um der Erkenntnis, nicht aber die Erkenntnis um des Zeichens willen da ist“[150]. Das Mittel kann keinesfalls besser als der Zweck sein, und das, was als Vermittler bei dem Bezeichnen eines Dinges fungiert, kann nicht besser als das Ding selbst sein. Solange der Zweck des Zeichens ist, auf einen Gegenstand selbst hinzuweisen, ist die Kenntnis des Gegenstandes selbst besser als die Kenntnis des Zeichens. Dieser Erklärung zufolge verdankt das Zeichen dem Gegenstand seine Existenz, weil es wegen der Sache existiert.

---

[148] Augustinus, *De magistro* 9. 25. «Quicquid enim propter aliud est, vilius sit necesse est quam id, propter quod est».

[149] Augustinus, *De magistro* 9. 25. «Quamobrem nequaquam huic signo tribuerim, quod in re, quam significat, odimus, et propterea hoc illi iure antepono; libentius enim hoc audimus, quam ullo sensu illud attingimus».

[150] Augustinus, *De magistro* 9. 26. «In illa igitur sententia nostra, quamquam sit falsum res omnes signis suis praeponi oportere, non tamen falsum est omne, quod propter aliud est, vilius esse quam id, propter quod est. Cognitio quippe caeni, propter quam hoc nomen est institutum, pluris habenda est ipso nomine, quod eidem caeno praeponendum esse comperimus. Non enim ob aliud ista cognitio signo, de quo agimus, antelata est, nisi quia illud propter hanc, non haec propter illud esse convincitur».

Weiter stellt Augustinus die Frage, ob die Erkenntnis der Sache durch die Erkenntnis der Zeichen möglich ist, oder ob die Erkenntnis der Sachen die Erkenntnis der Zeichen ermöglicht. „Die Erkenntnis der Sachen ist wertvoller als die Zeichen der Sachen. Deswegen gebührt der Erkenntnis der Sachen, die bezeichnet werden, gegenüber der Erkenntnis der Zeichen der Vorzug“[151]. Adeodatus diskutiert dieses Thema aus folgender Perspektive; es gibt vier Instanzen: der Name, die Sache, die Erkenntnis des Namens und die Erkenntnis des Dinges. In Bezug auf das Beispiel „Kot“ ist es so, dass, wenn der Name besser wäre als das, was er bezeichnet, die Erkenntnis des Namens der Erkenntnis des Dinges notwendig vorgezogen würde. Augustinus greift auf einen Vers von Persius zurück um Adeodatus zu antworten. „Indes begreifst du, wie ich glaube, das der dreisilbige Name, der erschallt, wenn wir »vitium« (»Laster«) sagen, besser ist als das, was er bezeichnet, obwohl die Erkenntnis ebendieses Namens einen viel niedrigern Rang einnimmt als die Erkenntnis von Lastern. Du magst auch diese vier Momente hernehmen und erwägen: den Namen und die Sache, die Erkenntnis des Namens und die Erkenntnis der Sache: Mit Recht setzen wir das erste vor das zweite. Wenn Persius nämlich diesen Namen in einem Gedicht verwendet: »Sed stupet hic vitio« (»Aber dieser ist durch das Laster betäubt«), beging er in dem Vers nicht nur nichts Lasterhaftes, sondern verlieh ihm sogar noch einigen Schmuck, wenngleich jedoch die Sache selbst, die durch diesen Namen bezeichnet wird, jeden, dem sie innewohnt, notwendig lasterhaft sein lässt. So überragt aber offensichtlich nicht auch das dritte das vierte, sondern das vierte das dritte. Denn die Erkenntnis dieses Namens ist im Vergleich zur Erkenntnis der Laster wertlos“[152]. Das Wort „Laster“ ist besser als der Gegenstand selbst. Der Mensch zieht das Hören des Zeichens eines hässlichen Gegenstandes dem Sehen desselben vor. Aber hinsichtlich der Erkenntnis ist die Kenntnis des Dinges besser als die des Zeichens, weil das Wort geprägt wird, um auf etwas zu zeigen. Deswegen ist die Kenntnis des Dinges besser

[151] Augustins, *De magistro* 9. 27. «Das enim cognitionem rerum quam signa rerum esse cariorem. Quamobrem cognitio rerum, quae significantur, cognitioni signorum anteferenda est».

[152] Augustinus, *De magistro* 9. 28. «Sed, ut opinor, intellegis hoc trisyllabum nomen, quod sonat, cum dicimus ‚vitium', melius esse quam id, quod significat, cum ipsius cognitio nominis multo sit inferior cognitione vitiorum. Licet itaque constituas etiam ista quattuor atque consideres nomen et rem, cognitionem nominis et cognitionem rei, primum secundo iure praeponimus. Hoc enim nomen positum in carmine, cum ait Persius ‚sed stupet hic vitio', non modo nihil vitii fecit in verus, sed non nihil etiam ornati dedit, cum tamen res ipsa, quae significatur hoc nomine, in quocumque inest, cogat esse vitiosum. At non ita et tertium quarto, sed quartum tertio videmus excellere. Huius enim cognitio nominis vilis est prae cognitione vitiorum».

als die Kenntnis des Zeichens[153]. Augustinus erklärt hier, dass der Name besser als das von ihm bezeichnete Ding ist. Aber was er zeigen will, ist, dass die Erkenntnis des Dinges nicht besser als die Erkenntnis der Zeichen ist, sondern besser als die Zeichen selbst. „Man kann also nicht einfach behaupten, dass die Erkenntnis der Dinge, weil sie wertvoller sei als die Zeichen, der Erkenntnis der Zeichen voranzustellen sei oder umgekehrt“[154].

1.4. Kann man ohne Zeichen lehren?

Nun erforscht Augustinus die Sachen, die aus sich selbst ohne Zeichen bezeichnen, d.h. die Art des Dinges unmittelbar durch sich erklären, wie die Tätigkeit des Sprechens, Umhergehens usw. Die Frage stellt sich, ob wir alles, was wir auf eine Frage hin alsdann ausführen können, ohne Zeichen zeigen können, oder ob es Ausnahmen gibt.

Adeodatus antwortet folgendermaßen: Es gibt nichts, das ohne Zeichen gelehrt werden könnte, außer dem Sprechen oder dem Fall, dass jemand fragt, was das Belehren sei. Aber wenn jemand fragt, was das Umhergehen sei, und Adeodatus versucht, diesen Akt auszuführen, er also versucht, ohne Zeichen zu lehren, was das Umhergehen sei - wie könnte man sicher sein, dass diese bestimmte Tätigkeit das Umhergehen ist? „Wenn er [sc. der Fragende] aber es glaubt, wird er sich täuschen; denn wer auch immer mehr oder weniger als ich umhergegangen ist, von dem wird er jedenfalls nicht annehmen, dass er überhaupt umhergegangen ist“[155]. Was die vorgemachte Tätigkeit des Umhergehens entbehrt, ist das Maß oder Kriterium, aufgrund dessen sie präzisiert wird. In diesem Fall ist das Kriterium „die Geschwindigkeit“. Jeder von dem Fragesteller gesehene Akt, wenn er weniger oder schneller ist als was gezeigt wird, wird möglicherweise nicht als Umhergehen

[153] Augustinus argumentiert danach, dass das Zeichen grundsätzlich keine Kenntnis anbieten kann und das Erkennen des Gegenstandes, ohne das das Zeichen nicht erkannt werden kann, wichtiger ist. Also wird das Erkennen des Zeichens sekundär und resultiert aus dem Erkennen des Gegenstandes.
[154] Schulthess, P., Sprechen, Erkennen und Lehren/Lernen in *De Magistro.* In: Fuhrer, Th. (Hrsg.), Augustinus De magistro – Der Lehrer, S. 66.
[155] Augustinus, *De magistro* 10. 29. «Quod si putaverit, decipietur; quisquis enim plus minusve quam ego ambulaverit, hunc ille ambulasse non arbitrabitur».

akzeptiert. Der Fragende wird nach einem anderen Zeichen suchen, das den neuen Vorgang ausdrückt oder ihm entspricht.

Danach erklärt Augustinus den Unterschied zwischen dem Sprechen und dem Lehren. Belehren ist etwas anderes als hinweisen. Jedoch gilt, dass, wer belehrt, auf etwas hinweist. Infolgedessen scheint es, dass ohne Zeichen nicht belehrt werden kann: „Deswegen ist noch nichts herausgefunden worden, was durch sich selbst angezeigt werden könnte, ausgenommen das Sprechen, das unter anderem auch sich selbst bezeichnet; doch weil es selbst auch ein Zeichen ist, gibt es noch gar nichts, das ohne Zeichen gelehrt werden zu können scheint“[156]. Bisher hat das Gespräch Augustins mit Adeodatus zu folgenden Thesen geführt:

1) Nichts kann ohne Zeichen gelehrt werden.
2) Die Erkenntnis des Dinges ist notwendigerweise wertvoller als die Zeichen, durch die es erkannt wird.
3) Nicht alles Bezeichnete ist seinem Zeichen vorzuziehen.

Im Folgenden stellt Augustinus aber heraus, dass es doch einige Sachen gibt, die ohne Zeichen gelehrt werden können. Er stellt dies am Beispiel des Vogelfängers dar. So kann jemand, der nicht weiß, wie man Vögel fängt, einem Vogelfänger folgen und ihn bei seiner Arbeit beobachten. Hat der Vogelfänger dann seinem Beobachter nicht gezeigt, was er wissen wollte, ohne Zeichen, sondern durch die Sache selbst? Adeodatus widerspricht, denn was zuvor über das Umhergehen gesagt wurde, trifft auch da Vogelfangen zu. Möglicherweise hätte der Vogelfänger die Vogelfängerkunst nicht als Ganzes gezeigt. Wenn also jemand einen Akt oder eine Tätigkeit darlegen will, kann dies zu Missverständnissen führen, weil die Art der Ausführung nicht immer gleich ist. Aber Augustinus behauptet, dass der Beobachter, wenn er intelligent ist, die ganze Erkenntnis aus dem, was er gesehen hat, schlussfolgern könnte. Aus dieser Perspektive stimmt er zu, dass Umhergehen und Vogelfängerkunst ähnlich sind. Daher kommt er zu dem Schluss, dass es falsch sei, zu behaupten, nichts könne ohne Zeichen gelehrt werden. „Denn du hast erkannt, dass ein jeder von uns den Zweck im Auge hat, dass gewisse Leute über Gewisses ohne Zeichen belehrt werden können, und die Annahme falsch ist, die uns noch kurz zuvor richtig erschien, dass es gar

[156] Augustinus, *De magistro* 10. 30. «Quam ob rem nihil adhuc inventum est, quod monstrari per se ipsum queat praeter locutionem, quae inter alia se quoque significat; quae tamen cum etiam ipsa signum sit, nondum prosus extat, quod sine signis doceri posse videatur».

nichts gibt, das ohne Zeichen aufgewiesen werden kann“[157]. So können die begabten, intellektuellen und einsichtigen Menschen die Erkenntnis des Gegenstandes durch Beobachtung erwerben, aber in allgemeiner Form, d.h. der Kern oder das Wesen des Aktes weist darauf hin, wonach man fragt oder was man zu erkennen strebt. Nach Augustinus gibt es sogar viele Dinge, die nicht durch Zeichen gelernt werden, sondern durch einfaches Sehen. „Um nämlich die unzählig vielen Stücke der Schauspieler, die in allen möglichen Theatern ohne Zeichen durch die Sachen als solche Darsteller sind, zu übergehen - legen Gott und die Natur den Sehenden folgendes nicht durch es selbst deutlich vor Augen: die Sonne da und das Licht, das alles hier überströmt und umkleidet, den Mond und die übrigen Gestirne, die Länder und Meere und das, was auf unzählbare Weise darin entsteht?“[158].

1.5. Die Unfähigkeit der Sprache zu belehren

Im Folgenden spitz Augustinus seine These weiter zu, indem er nicht nur behauptet, dass manches ohne Zeichen gelernt wird, sondern dass Zeichen überhaupt nichts lehren. Augustinus zitiert aus der biblischen Geschichte von Daniel (3,1-30), in der das Wort „*Sarabarae*“ vorkommt, dessen Bedeutung unbekannt ist. Dieses Wort zeigt nicht an, worauf es hinweist. Möglicherweise bezeichnet es eine Kopfbedeckung. Augustinus fragt Adeodatus weiter, ob er wisse, was ein Kopf oder eine Bedeckung seien, worauf dieser antwortet, dass er diese Dinge dadurch kenne, dass er sie gesehen habe und nicht dadurch, dass er ihre Namen gehört habe. Wenn man also das Wort „*caput*“ zum ersten Mal höre, kenne man seine Bedeutung nicht. Dann werde es nur als Klang betrachtet, d.h. seine Rolle als Zeichen könnte nicht klar werden, wenn das Ding, das das Wort bezeichnet, nicht bekannt ist. Was Augustinus sagen will, ist dies: „infolgedessen lernt man ein Zeichen eher durch die erkannte Sache denn die Sache als solche durch das gegebene Zeichen kennen“[159]. Demgemäß fehlt uns die

[157] Augustinus, *De magistro* 10. 32. «Vides enim ab utroque nostrum id effici, ut quaedem quidam docerinsine signis queant fasumque illud sit, quod nobis paulo ante videbatur nihil esse omnino, quod sine signis possit ostendi».
[158] Augustinus, *De magistro* 10. 32. «Nam ut hominum omittam innumerabilia spectacula in omnibus theatris sine signo ipsis rebus ehibentium, solem certe istum lucemque haec omnia perfundentem atque vestientem, lunam et cetera sidera, terras et maria quaeque in his innumerabiliter gignuntur, none per se ipsa exhibit atque ostendit deus et natura cernentibus?».
[159] Augustinus, *De magistro* 10. 33. «Ita magis signum re cognita quam signo dato ipsa res discitur».

Erkenntnis der Sache selbst, solange wir nicht wissen, was das Zeichen bezeichnet. „Das Zeichen steht für etwas, was ich vorher schon erkannt haben muss, damit ich den Bezug überhaupt machen kann“[160]. Während unserer Frage „was ist der Kopf“ könnte jemand mit dem Finger auf das, wonach wir fragen, hinweisen. Durch Anschauung des Dinges können wir also wissen, was das Zeichen bedeutet. „Wir lernen durch diejenigen Zeichen, die Wörter heißen, nichts […]. Denn wir lernen, wie gesagt, den Gehalt eines Wortes, d.h. seine im Klang verborgen liegende Bezeichnungsfunktion, eher durch die Erkenntnis der Sache, die bezeichnet wird, als solcher denn dadurch, dass wir durch eine derartige Bezeichnungsfunktion die Sache erfassen“[161]. Die Erkenntnis des Zeichens, d.h. was es bezeichnet, setzt die Erkenntnis des Dinges, das es bezeichnet, voraus.

Augustinus bestimmt den Wert der Wörter als eine Aufforderung, das Ding zu suchen. Die Erkenntnis der Zeichen folgt aus der Erkenntnis die Dinge, denn wenn wir die Wörter hören, sind sie uns entweder bekannt, also lehren sie uns nichts Neues, oder sie sind uns unbekannt, also können wir nicht sicher sein, dass wir etwas lernen, bis wir ihre Bedeutung wissen, und dieses Wissen der Bedeutung ergibt sich aus der Erkenntnis der Sachen, die von den Zeichen bezeichnet werden. „In Wirklichkeit kenne man die Sachen durch die Erfahrung der Sachen selbst und nicht umgekehrt“[162]. Augustinus schreibt: „Wenn Wörter vorgebracht werden, wissen wir entweder, was sie bezeichnen, oder wir wissen es nicht; wenn wir es wissen, vergegenwärtigen wir es uns eher, als dass wir es lernen; wenn wir es aber nicht wissen, vergegenwärtigen wir es uns nicht einmal, sondern werden vielleicht zur Suche aufgefordert“[163]. Die Sprache hat demnach zwei Funktionen: eine äußernde Funktion und eine anregende Funktion.

Die äußernde Funktion beruht auf der Sprachbeherrschung und dem Diskurs. Also könnte sie Rede genannt werden. Durch die anregende Funktion bewirkt die Sprache im Gedächtnis eine Reproduktion des Bildes der Sache, d.h. deren

[160] Schulthess, P., Sprechen, Erkennen und Lehren/Lernen in *De Magistro*. In: Fuhrer, Th. (Hrsg.), Augustinus De magistro – Der Lehrer, S. 70.

[161] Augustinus, *De magistro* 10. 34. «Per ea signa, quae verba appellantur, nos nihil discimus; potius enim, ut dixi, vim verbi, id est significationem, quae latet in sono, re ipsa, quae significatur, cognita discimus, quam illam tali significatione percipimus».

[162] Coseriu, E., Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antik bis zur Gegenwart. Teil I, S. 135.

[163] Augustinus, *De magistro* 11. 36. «Cum verba proferuntur, aut scire nos,quid significent, aut nescire; si scimus, commemorari potius quam discere; si autem nescimus, nec commemorari quidem, sed fortasse ad quaerendum admoneri».

Vergegenwärtigung. Das Erkennen des Dinges ist eine notwendige Bedingung für das Erkennen des Zeichens. Aber das bedeutet nicht, dass das Erkennen des Dinges um des Erkennens des Zeichens willen geschieht, sondern das Erkennen des Zeichens wird durch das Erkennen des Dinges ergänzt. Die Worte spielen eine anregende, erinnernde Rolle. Sie sind nicht ausreichend, zu belehren, aber sie geben dem Willen einen Antrieb, zu forschen und zu suchen.

Augustinus betont, dass das Sprechen kein Wissen um die Sache vermittelt, sondern nur einen Glauben. Er zitiert die Geschichte von Daniel noch einmal. Wir können nicht wissen, was *Sarabarae* bedeutet, bis wir das Ding selbst kennen. „Die Sacherkenntnis geht der Worterkenntnis voran“[164]. Nun kann folgendermaßen gefragt werden: „Was geschieht aber im Falle der nicht-isolierten Wörter, wenn man z.B. eine Geschichte liest, wie etwa die der drei Jungen im brennenden Ofen?“[165]. Während des Lesens dieser Geschichte wird nach Augustinus nichts durch Wörter gelernt, sondern vielmehr wissen wir vorher, was diese Wörter bedeuten. „Alles, was durch jene Wörter bezeichnet worden ist, ist bereits in unserer Kenntnis gewesen […]. Denn was drei junge Männer, was Ofen, was Feuer, was König, was schließlich vom Feuer Unverletzte sind und was all das übrige ist, das jene Wörter bezeichnen, wusste ich schon“[166]. Ob diese Geschichte aber wirklich so geschehen ist, wie Daniel sie erzählt hat, wissen wir Augustinus zufolge nicht, sondern können es nur glauben. „In diesem Zusammenhang bemerkt Augustinus implizit, dass die Geschichte nicht mit einer Wortliste zusammenfällt und führt einen neuen Begriff ein, nämlich das ″Glauben″, ″etwas glauben″, was nicht mit dem Wissen zusammenfalle“[167]. Er schneidet also das Thema „Glauben und Vernunft“ an, d.h. das Problem der Autorität, die auf den Geist ausgeübt wird. Glauben ist für Augustinus eine wichtige Vorstufe der Einsicht. Er zitiert einen Text des Propheten Jesaja: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen. Das hätte er sicherlich nicht gesagt, wenn er der Auffassung gewesen wäre,

---

[164] Schadel, E., Augustinus, De magistro, S. 327.

[165] Coseriu, E., Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antik bis zur Gegenwart. Teil I, S. 136.

[166] Augustinus, *De magistro* 11. 37. «Cuncta, quae illis verbis significata sunt, in nostra notitia iam fuisse. Nam quid sint tres pueri, quid fornax, quid ignis, quid rex, quid denique illaesi ab igne ceteraque omnia, iam tenebam, quae verba illa significant».

[167] Coseriu, E., Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Teil I, S. 137. Vgl. Borsche, T., Was etwas ist, S. 116. «Auf jeden Fall gründet unser Wissen letztlich im eigenen Augenschein: im Blick auf körperliche Gegenstände (sensibilia) durch das äußere Auge des Leibes, im Blick auf unkörperliche Gegenstände (intellegibilia) durch das innere Auge des Geistes. Was wir nicht, so und so, selbst gesehen haben, können wir nicht wissen, sondern nur glauben».

es bestehe kein derartiger Unterschied. Was ich demnach erkenne, das glaube ich auch; aber nicht alles, was ich glaube, erkenne ich auch. Alles aber, was ich erkenne, weiß ich; nicht jedoch weiß ich alles, was ich glaube“[168].

Nach Augustinus haben die Fragen eine wichtige Funktion für die Entdeckung der inneren Wahrheit. Eine Reihe von Fragen zu einem bestimmten Gegenstand kann jemandem helfen, ihn allmählich zu vergegenwärtigen. Dabei lernt man vom Fragensteller nichts, sondern wendet sich bloß seiner Aufforderung zufolge dem Wissen zu, das im Inneren des Gefragten bereits besteht.

In Bezug auf die Wahrheit der Dinge, über die gesprochen wird, kann man drei Situationen unterscheiden oder sozusagen drei Ebenen der Rede:

1) Dinge, von denen man nicht weiß, ob sie wahr oder falsch sind; in diesem Fall könnte man glauben oder vermuten oder zweifeln.

2) Dinge, von denen man weiß, dass sie falsch sind; in diesem Fall könnte man ablehnen, entgegenhalten oder negieren.

3) Dinge, von denen man weiß, dass sie wahr sind. Also erfasst man die Dinge und nimmt sie an, aber man lernt sie nicht: „In keinem dieser Fälle kommt es zum Lernen; denn sowohl jener, der auf unsere Worte hin die Sache nicht weiß, als auch der, der weiß, dass er Falsches gehört hat, als schließlich auch der, welcher, wenn er gefragt würde, genau das, was ihm gesagt worden ist, zur Antwort zu geben in der Lage wäre, haben erwiesenermaßen durch Wörter nichts gelernt“[169].

Wer die durch den Geist wahrnehmbaren Wahrheiten noch nicht gesehen hat, kann die Rede dessen, der diese Wahrheiten schon gesehen hat und über sie spricht, nicht verstehen. Aber wer diese Wahrheiten gesehen hat und dadurch Schüler der Wahrheit ist kann die Rede des Anderen daraufhin beurteilen, ob sie wahr oder falsch ist. „Der Schüler im Inneren wird Richter des Äußeren“[170].

Augustinus erklärt die Gründe für die Unzulänglichkeit des Sprechens folgendermaßen:

---

[168] Augustinus, *De magistro* 11. 37. «Nisi credideritis, non intellegetis, quod non dixisset profecto, si nihil distare iudicasset. Quod ergo intellego, id etiam credo; at non omne, quod credo, etiam intellego. Omne autem, quod intellego, scio; non omne, quod credo, scio». Die zitierte Aussage des Propheten befindet sich in Jes. 7, 9.

[169] Augustinus, *De magistro* 12. 40. «… nusquam igitur discere, quia et ille, qui post verba nostra rem nescit, et qui se falsa novit audisse, et qui posset interrogatus eadem respondere, quae dicta sunt, nihil verbis didicisse convincitur».

[170] Schadel, E., Augustinus, De magistro, S. 332.

1. Das Sprechen drückt nicht immer das Denken des Sprechers aus: „Dazu kommen die Unzulänglichkeiten der Wörter als solche, denn durch die Wörter, bzw. das Sprechen, wird nicht einmal das Bewusstsein oder die Seele des Sprechers wirklich geöffnet und den anderen gezeigt“[171]. Denn man kann nicht sicher sein, ob der Gesprächspartner wirklich sagt was er denkt. Man kann durch die Wörter auch lügen oder betrügen. Das Sprechen könnte also das Denken verbergen. Deshalb können wir nicht wissen, was hinter den Wörtern steckt.
2. Man kann etwas sagen und gleichzeitig an etwas anderes denken. Also sind die gesprochenen Wörter und die Dinge, an die gedacht wird, nicht identisch, z.B. wenn jemand singt, jedoch an etwas anderes denkt.
3. Auch ohne Täuschungsabsicht kann es sein, dass das Wort nicht die gleiche Bedeutung für den Sprecher und den Zuhörer hat. „Wenn ein Sprecher zwar dasselbe, was er denkt, bezeichnet, meistens aber nur für sich und bestimmte andere, für seinen Gesprächspartner und ebenso für einige andere hingegen nicht dasselbe bezeichnet. Es könnte nämlich jemand, während wir zuhören, behaupten, der Mensch werde von manchen Tieren an Tüchtigkeit übertroffen; für uns ist das sogleich unerträglich, und wir weisen diese so falsche und schädliche Behauptung mit großem Eifer zurück, obwohl jener vielleicht die Körperkräfte ‚Tüchtigkeit’ nennt und mit diesem Namen das, was er gedacht hat, zum Ausdruck bringt; er lügt nicht, begeht keinen sachlichen Irrtum, verknüpft nicht die dem Gedächtnis eingeprägten Wörter, während in Gedanken dagegen etwas anderes in seiner Absicht liegt, oder lässt aufgrund eines sprachlichen Versehens nicht etwas anderes als das, was in seiner Absicht lag, ertönen, sondern benennt nur die Sache, die er denkt, mit einem anderen Namen als wir“[172].

Das Sprechen ist nach Augustinus abhängig von einer intellektuellen Ebene des Sprechers und des Zuhörers. Zudem steht es vor einem bestimmten kulturellen

[171] Coseriu, E., Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antik bis zur Gegenwart. Teil I, S. 138.
[172] Augustinus, *De magistro* 13. 43. «…cum ille, qui loquitur, eadem quidem significat, quae cogitat, sed plerumque tantum sibi et aliis quibusdam, ei vero, cui loquitur, et item aliis nonnullis non idem significat. Dixerit enim aliquis audientibus nobis ab aliquibus belius hominem virtute superari; nos ilico ferre non possumus, et hanc tam falsam pestiferamque sententiam magna intentione refellimus, cum ille fortasse virtutem vires corporis vocet et hoc nomine id, quod cogitavit, enuntiet; nec mentitur nec errat in rebus nec aliud aliquid volens animo mandata memoriae verba contexit nec linguae lapsu aliud, quam volebat, sonat, sed tantummodo rem, quam cogitat, alio quam nos appellat».

Hintergrund, der gemäß einer je eigenen Erfahrung erworben wird. Also kommt es nicht nur auf das gesprochene Wort an, sondern auf das, was hinter dem Wort steht, d.h. auf die Intention des Sprechers. In dieser Lage gibt es eine Schwierigkeit, die Intention des Sprechers zu verstehen. Das Sprechen beruht auf der Verständigung, die sich auf festgelegte Wortbedeutungen beruft, in denen der Sprecher und der Zuhörer übereinkommen. Augustinus deutet hier die Möglichkeit des Definierens an. So könnten durch die Definition der Tüchtigkeit viele Probleme vermieden werden. Aber er ist der Meinung, dass es viele Probleme bei der Definitionskunst gibt, und will diese nicht berühren.

1.6. Christus als Lehrer, der im Innern lehrt

Nachdem Augustinus die Unfähigkeit der Sprache zu lehren gezeigt hat sowie ihre Unfähigkeit, ein gemeinsames Verstehen der Dinge zu vermitteln, greift er die Frage auf, wie man Erkenntnis erlangen kann. Wie kann man lehren? Welches Mittel füllt die von der Sprache gelassene Lücke? Nach Augustinus gibt es nur einen einzigen Lehrer, der die Wahrheit lehren kann, der innere Lehrer, der die ewige Wahrheit und das Kriterium aller Wahrheiten ist: „Über alles aber, was wir erkennen, befragen wir nicht einen Sprechenden, der draußen seine Stimme ertönen lässt, sondern die innerlich über den Geist selbst waltende Wahrheit – durch Wörter vielleicht aufgefordert, sie zu befragen. Jener aber, der befragt wird, lehrt, der, von dem es heißt, er wohne im inneren Menschen: Christus, das ist die unveränderliche Kraft Gottes und die ewige Weisheit; sie befragt zwar jede vernünftige Seele, doch sie öffnet sich jeder nur so weit, wie sie eine jede wegen ihres eigenen schlechten oder guten Willens zu erfassen vermag. Und wenn die Seele einmal getäuscht wird, geschieht das nicht durch einen Fehler der befragten Wahrheit, wie es auch kein Fehler des äußeren Lichtes ist, dass die körperlichen Augen oft getäuscht werden, des Lichtes, das wir zugestandenermaßen bezüglich der sichtbaren Gegenstände befragen, damit es uns diese, soweit wir sie zu sehen in der Lage sind, zeige“[173]. Hier berührt Augustinus

[173] Augustinus, *De magistro* 11. 38. «De universis autem, quae intellegimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem verbis fortasse, ut consulamus, admoniti. Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis dei virtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere

unmittelbar den Ersatz für die Sprache, die unfähig ist, zu lehren. Beim Erfassen der geistigen Gegenstände wird weder der menschliche Lehrer noch die äußere Welt befragt, sondern man richtet seine Frage an die innere Wahrheit, die über dem Geist oder der vernünftigen Seele steht. Diese Wahrheit ist die unveränderliche Kraft und die Weisheit Gottes, nämlich Christus, den Augustinus mit dem Licht vergleicht. Wie der Mensch das physische Licht braucht, um die sinnlich wahrnehmbaren Dinge zu sehen, so ermöglicht das innere Licht ihm, die unsichtbaren Wahrheiten zu sehen.

Es ist wichtig zu betonen, dass der innere Lehrer nichts mit den Worten zu tun hat, sondern er lehrt ohne Worte. Wer nach der Wahrheit in der sinnlichen Welt sucht, wird sie nicht finden, und der innere Lehrer erleuchtet ihm den Weg nicht, sondern er zeigt nur denjenigen Menschen, die sich auf ihn richten, die Wahrheit bzw. die Wahrheiten der Dinge. Wer also sein Interesse auf die sinnliche Welt richtet, strebt nach den partiellen akzidentiellen Wahrheiten, während der innere Lehrer – Christus – die universalen, ewigen Wahrheiten oder das Wesen der Gegenstände herausstellt. Hier wird der Wille eine Grundvoraussetzung, um das Geistige zu schauen. Augustinus unterscheidet zwei Varianten des Wahrgenommenen, nämlich das sinnlich Wahrgenommene, das durch die Sinne geschieht, und das geistig Wahrgenommene, das durch die Vernunft geschieht. Wenn wir über etwas Sinnliches befragt werden, können wir nur antworten, wenn die Dinge im Bereich unserer Sinne sind und von uns empfunden werden[174]. Der Fragesteller könnte der Richtigkeit unserer Rede nicht gewiss sein, wenn er nicht selbst die Dinge gesehen hat. Er kann nicht von unseren Worten lernen, sondern nur durch die von ihm wahrgenommenen Dinge.

Wenn man darüber spricht, was man durch die Vernunft erfasst hat, drücken die Worte aus, was man im Licht der inneren Wahrheit betrachtet. Dieses Licht erleuchtet im Innern. Wer versteht, was gesagt wird, erfasst dies durch seine eigene Betrachtung und nicht durch die Worte des Sprechenden, von denen er nicht lernt, sondern von den Dingen selbst, die Gott in seinem Innern enthüllt. „Also belehre ich, obgleich ich Wahres sage, nicht einmal den, der Wahres anschaut; er wird nämlich nicht durch

propter propriam sive malam bonam voluntatem potest. Et si quando fallitur, non fit vitio consultae vertitatis, ut neque huius, quae foris est, lucis vitium est, quod corpori oculi saepe falluntur, quam lucem de rebus visibilibus consuli fatemur, ut eas nobis, quantum cernere valemus, ostendat».

[174] Vgl. Augustinus, Die Retractationen I. 8. 2. «Denn über Wissensgebiete, die zum Körpersinn gehören wie vieles aus der Heilkunde, wie alles aus der Sternenkunde zum Beispiel, vermag sie [die Seele] nichts zu sagen, was sie nicht hier gelernt hat».

meine Wörter belehrt, sondern durch die Sachen als solche, die ihm offenkundig sind, weil Gott sie ihm innerlich eröffnet“[175]. Wer die Wahrheit sieht, braucht keinen sprechenden Lehrer, und die Worte können nicht Lehrmittel für die Wahrheit sein, sondern das Lernen wird durch die Dinge selbst und mithilfe Gottes durchgeführt. Man hilft durch seine Rede dem anderen bei der Betrachtung der Wahrheit in seinem Innern, aber man lehrt ihn nicht, sondern er muss die Wahrheit in sich selbst – im Innern – entdecken. Folglich müssen zwei Konsequenzen hervorgehoben werden: erstens wenn man zu den durch Vernunft wahrgenommenen Dingen befragt wird, bezeichnet die Rede nicht die Dinge selbst, sondern ihre Abbilder, die im Gedächtnis bewahrt und eingeprägt worden sind. Wie könnte also das als Wahrheit betrachtet werden, wenn wir die Dinge nicht gesehen und nicht erfasst haben? Zweitens ist die geistige Wahrnehmung ein Vollzug jedes Einzelnen, und wer eine Rede hört, kann nicht durch die Worte lernen, sondern dank der von ihm bereits wahrgenommenen Dinge.

Wer bekannte Wörter hört, nimmt an, dass sein Gesprächspartner an die Sachen, die durch sein Sprechen ausgedrückt werden, denkt. Also kann man mindestens vermuten, dass die Wörter das Denken des Sprechers ausdrücken. Aber das bedeutet nicht, dass die Wahrheit durch die Wörter gelehrt werden könnte. Man will die Wahrheit lernen und nicht was die Lehrer denken. Die Funktion des Lehrers ist also, die Studierenden auf etwas aufmerksam zu machen. Sie geben Erklärungen, aber die Studierenden stellen fest, ob, was gesprochen wird, wahr oder falsch ist. „Sobald aber die Lehrer all die Fächer, die zu lehren sie sich anheischig machen, sogar die praktische und die theoretische Philosophie, mit Worten dargelegt haben, dann gehen die sog. Schüler daran, bei sich selbst zu erwägen, ob Wahres gesagt worden ist, indem sie nämlich ihren Kräften entsprechend jene innere Wahrheit betrachten. Dann also lernen sie, und wenn sie innerlich entdeckt haben, dass Wahres gesagt worden ist, spenden sie Lob, ohne jedoch zu wissen, dass sie den Lehrern nicht mehr Lob spenden als den Belehrten, wenn anders auch die Lehrer wissen, was sie sprechen“[176]. Die Rolle der

[175] Augustinus, *De magistro* 12. 40. «Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus deo intus pandente manifestis».

[176] Augustinus, *De magistro* 14. 45. «At istas omnes disciplinas, quas se docere profitentur, ipsiusque virtutis atque sapientiae cum verbis explicaverunt, tu milli, qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semet ipsos considerant interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt, et cum vera dicta

Studierenden ist demnach nicht bloß die des Empfängers, der das, was der menschliche Lehrer sagte, im Gedächtnis zu bewahren versucht, sondern er muss sich zu sich selbst hinwenden und die Wahrheit in seinem Innern in dem Licht sehen, das innerlich leuchtet. Es gibt nach Augustinus keinen anderen Lehrer außer Christus[177]. „Jener aber, der befragt wird, lehrt, der, von dem es heißt, er wohne im inneren Menschen: Christus, das ist die unveränderliche Kraft Gottes und die ewige Wahrheit“[178]

Augustinus erklärt weiter, dass Christus uns lehrt, was im Himmel ist. Er gibt uns die Zeichen durch die Menschen, damit wir zu uns selbst zurückkehren und von ihm lernen. Also erreichen wir das selige Leben durch unsere Liebe zu ihm und durch unsere Erkenntnis seiner. Alle suchen nach diesem seligen Leben, aber nur einige Menschen können es erreichen: „Daher beuge ich meine Knie vor dem Vater, nach dessen Namen jedes Geschlecht im Himmel und auf der Erde benannt wird, und bitte, er möge euch aufgrund des Reichtums seiner Herrlichkeit schenken, dass ihr in eurem Innern durch seinen Geist an Kraft und Stärke zunehmt. Durch den Glauben wohne Christus in eurem Herzen. In der Liebe verwurzelt und auf sie gegründet, sollt ihr zusammen mit allen Heiligen dazu fähig sein, die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt. So werdet ihr mehr und mehr von der ganzen Fülle Gottes erfüllt. Er aber, der durch die Macht, die in uns wirkt, unendlich viel mehr tun kann, als wir erbitten oder uns ausdenken können […]“[179]. Also eröffnen sich die Wahrheiten durch die Meditation und die Selbstbesinnung.

Die Sprache erzeugt also viele Probleme. Denn im Gegensatz zu der gängigen Meinung, dass man durch die Sprache lehren und lernen kann, zeigt Augustinus in *De magistro*, dass die Sprache unfähig ist zu lehren und die Wahrheiten mitzuteilen. Man kann sich über etwas äußern, ohne Sprachzeichen zu verwenden, z.B. durch Gestikulation oder Tanz. Außerdem kann man durch die Betrachtung eines Aktes lernen, wie z.B. das Vogelfangen. Falls das Bezeichnete im Bereich der

---

esse intus invenerunt, laudant nescientes non se doctores potius laudare quam doctos, si tamen et illi, quod loquuntur, sciut».

[177] Mt. 23,10. «Und ihr sollt euch nicht Lehrer nennen lassen; denn einer ist euer Lehrer, Christus»

[178] Augustinus, *De magistro* 11. 38. «Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incomutabilis dei virtus atque sempiterna sapientia». Vgl. auch *De magistro* 14. 46.

[179] Eph. 3,14-20.

Sinneswahrnehmung vorhanden ist, kann man auf es durch die körperliche Bewegung hinweisen. Aber falls das Bezeichnete nicht im Bereich der Sinneswahrnehmung ist, spielt die Sprache die Rolle der Anregung, die die Bilder der Dinge im Gedächtnis aktualisiert und bei der Wiedererinnerung hilft. So kann die Sprache etwas nicht zu verstehen geben, wenn es nicht zuvor wahrgenommen wurde. Also geht die Erkenntnis der Dinge der Erkenntnis ihrer Zeichen voraus.

Das Hauptproblem der Sprache besteht darin, ob sie sich über das Wesen der Dinge äußern kann. Wie dargelegt wurde, können die Worte nichts lehren, sondern man lernt von den Dingen selbst. Also macht die unmittelbare Verbindung mit den Gegenständen das Lernen aus. Daher gilt auch, dass die Sprache den Menschen nichts über Gott lehren kann, sondern dies geschieht durch die Verbindung mit ihm in einem geistigen Aufstiegsprozess. Der Mensch kann von Gott über Gott lernen. Augustinus wollte von Anfang an, dass sein Gespräch in Richtung eines bestimmten Zieles geht, nämlich die Erhebung der Rolle des inneren Lehrers beim Lehren. Die Sprache und der menschliche Lehrer können nicht zum Lernen beitragen. Sie können nicht der Garant für das Erreichen der Wahrheit sein, sondern der innere Lehrer, Christus, ist der Garant der Wahrheit und ihr Kriterium. Die beständigen Wahrheiten befinden sich nicht in der wechselhaften Welt. Deswegen muss der Mensch über die sinnliche Welt emporsteigen, um in die intelligible Welt einzutreten, und er braucht einen Garant für die mittels der Illumination empfangene Erkenntnis. Dieser Garant ist der innere Lehrer, der denjenigen erleuchtet, der sich zu ihm hinwendet und ihn befragt, und er belehrt ohne hörbare Worte. Der menschliche Lehrer strebt danach, die Wahrheit zu lehren. Er hat die Wahrheit mithilfe des inneren Lehrers gesehen und versucht, sie durch Worte auszudrücken. Aber der Studierende muss sich zu sich selbst hinwenden und die Wahrheit mithilfe des inneren Lehrers sehen. Hier und in diesem Bereich spielt die Sprache keine Rolle mehr, sondern man lernt aus seiner eigenen Erfahrung. Das Wissen wird von Gott empfangen[180].

---

[180] Diese Angelegenheit werden wir später im Rahmen des inneren Wortes und des Wie der Entstehung der Sprache wieder aufgreifen.

2. Augustins Methode in der Sprachkritik

Nach der Zusammenfassung des Dialogs *De magistro*, in der wir versucht haben, die wichtigsten Gedanken zu demonstrieren, wollen wir nun versuchen, Augustinus Methode in der Sprachkritik aufgrund dieses Dialogs darzustellen. Die innere Struktur des Dialogs beruht auf drei Behauptungen: erstens die Unzulänglichkeit der Sprache und ihre Unfähigkeit, eine Rolle als Mittel zum Lernen oder Belehren zu spielen. Augustinus negiert also die konventionelle Behauptung, dass man durch die Sprache lernen oder belehren kann. Zweitens stellt er die Grundidee seiner Illuminationstheorie dar, die das Enthüllen der Wahrheit der Sachen mittels inneren Lichtes und unmittelbarer Kommunikation ohne Vermittlerrolle von Sprache oder Vorstellung ist. Dieses Licht ist Gott als innerer Lehrer, der in der Seele anwesend ist. Drittens postuliert er die Sprache als Beweis für Gottes Anwesenheit in der Seele; Gott wohnt in der Seele, lehrt sie die Wahrheit und zeigt dem Menschen die Dinge an sich. Der Gelehrte wird über das von Gott empfangene Wissen sprechen. Auf diese Weise zeigt Gott sich durch die Sprache.

Wir werden uns im Folgenden auf zwei Punkte konzentrieren, nämlich die Grenzen der Sprache und den inneren Lehrer. Durch die Einschränkung der Sprache werden wir die Hauptpunkte erklären, auf denen Augustins Sprachkritik fußt, nämlich die Unfähigkeit der Sprache, die Aufgabe des Ausdrucks und der Kommunikation zu erfüllen. Die Worte können sich nicht ganz genau über die Dinge äußern. Wir werden die Rolle der Worte erklären, die sich auf die Anregung der Bilder der wahrgenommenen Dinge im Gedächtnis beschränkt.

In Bezug auf den inneren Lehrer werden wir zeigen, dass die Existenz des inneren Lehrers nach Augustinus ein Beweis für Gottes Existenz ist. Also ist Gott die Quelle des Wissens und aller Wahrheiten. Außerdem wird Gott zugleich Objekt der Erkenntnis und der Glückseligkeit.

2.1. Die Grenzen der Sprache

Die Sprache kann die Bedeutungen der Wörter nicht demonstrieren, weil sie die Distanz zwischen den Gegenständen und den Wörtern nicht überbrücken kann. Also

können wir durch sie keine Erkenntnis über die Dinge bekommen. Außerdem ist die Aufgabe des Ausdrückens nicht nur, Informationen über äußere Fakten zu geben, sondern auch über innere Zustände wie Angst und seelische Vorgänge wie das Selbstgespräch. In einigen Situationen braucht man also keine Sprache, z.B. in Bezug auf das stille Gebet spricht Augustinus über die innere Verbindung zwischen Gott und der Seele, die auf geistiger Kommunikation basiert, die keine Wörter braucht; und man kann auch durch Gestikulation ein Gespräch führen. Das Gesprochene kann eine Aufforderung sein, etwas zu tun, und man kann etwas durch eine Tätigkeit verstehen, z.B. könnte das Wort „Umhergehen“ durch die Tat selbst erklärt werden. Daher könnte auf die Wörter der Unterweisung verzichtet werden. Anstatt die Vogeljagd mit Worten erklärt zu bekommen, könnten die Schüler einen Vogelfänger beobachten, während er diese Kunst in die Tat umsetzt.

Wegen der Unbestimmtheit der Bedeutungen ist die Sprache unfähig, ein gemeinsames Verständnis zwischen dem Sprecher und dem Hörer zu konstituieren, weil jeder die Wörter versteht, wie er will, und nicht wie der andere will. „Was man nicht durch bekannte Worte erklären kann, kann man durch Worte überhaupt nicht erklären“[181]. Also kann das, was gesprochen ist, nicht von allen verstanden werden, und in dieser Lage kann die Definition auch nicht helfen. Was kann die Sprache also höchstens bewirken? Wenn die Sprache auch unfähig ist zu belehren, kann sie doch das Gedächtnis anregen und zur Erinnerung führen. Die Erkenntnis wird als Erinnerung betrachtet – wie bei Platon. Die Wörter sind Zeichen für die Sachen. Aber wenn das Wort ein Klang ist, der das Ohr trifft, hat der Name eine Bedeutung, die etwas im Gedächtnis anregt. Und wenn jemand nach etwas, das er zuvor begriffen hat, gefragt wird, regt die Frage ihn an, sich einer geistigen Form zuzuwenden, die in ihm eingeprägt ist und die er in seinem Gedächtnis bewahrt. Wenn die Erinnerung an eine geistige Sache reproduziert wird, glaubt man, diese Sachen jetzt zu sehen, obwohl man sie zuvor gesehen hat. Man spricht also über die geistigen Formen der Gegenstände und glaubt, dass man über die gegenwärtigen Dinge spricht. Obwohl sie kein materielles Sein haben, haben sie aber eine andere Existenz, nämlich eine wahre

[181] Borsche, T., Macht und Ohnmacht der Wörter. In: Mojsisch, B. (Hrsg.), Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter, S. 140.

Existenz im Gedächtnis ist. Diese Gedächtnisinhalte reproduzieren wir, wenn wir durch Worte angeregt werden. Sonst bleiben sie im Unterbewusstsein.

Die Sprache erzeugt eine Welt von Symbolen und Zeichen, die die Dinge selbst verdecken, und uns daran hindern können, die Dinge zu erreichen und sie zu enthüllen. In *De magistro* begann Augustinus mit der Verdeutlichung des Zwecks der Sprache. Er gelangte zu dem Ergebnis, dass wir sprechen, um den anderen zu helfen, sich an etwas zu erinnern. Nicht aber können wir durch das Sprechen etwas lernen oder jemanden belehren. Dies darzulegen ist der Zweck des Dialogs und alles, was erörtert wird, soll diesen Gedanken erläutern und das Problem der Unzulänglichkeit der Sprache lösen.

Nach Augustinus besitzen Zeichen eine doppelte Funktion. Demnach stellt das Zeichen eine von den Sinnen aufgefasste Wirklichkeit dar, die eine geistige Tätigkeit anregt, welche über der materiellen Existenz steht. In seinem Werk *De doctrina christiana* zeigt Augustinus, dass es einen Grund dafür gibt, wenn jemand etwas bezeichnen will. Bei seiner Erklärung der konventionellen Zeichen demonstriert Augustinus, dass sie mit dem Willen zusammenhängen und existieren, um einen geistigen Zustand auszudrücken und die Gedanken darzustellen. „Es gibt für uns nur einen Grund zu bezeichnen, d.h. Zeichen zu geben, nämlich um das hervorzuholen und in den Geist eines anderen Menschen hinüberzuleiten, was der im Sinn führt, der das Zeichen gibt“[182]. Augustinus beginnt seine Analyse mit dem ersten Baustein der Sprache, mit dem Wort. Er zeigt, dass es ein Klang ist, der das Ohr trifft, und dass es als bloßer Klang aber noch keine Bedeutung hat. Gemäß dieser Definition nimmt er eine Trennung vor zwischen dem Wort als materieller Wirklichkeit und der Bedeutung. Danach zeigt er, dass nicht jedes Wort ein Zeichen ist, weil das Zeichen das ist, was etwas anzeigt, und das Wort „*nihil*“ nichts bezeichnet. Aber im Eindruck, der vom Wort auf den Geist gemacht wird, liegt ein weitergehender Hinweis: „Es gibt die Vorstellung, es sei das Wesen der Wörter, Dinge zu bezeichnen; Dinge in der Bedeutung von möglichen Gegenständen der sinnlichen Anschauung. Mit dieser Vorstellung gerät man in eine erste Schwierigkeit, sobald man fragt, ob alle Wörter Dinge bezeichnen. Wenn ja, dann wären ‚Wort’, ‚Gedanken’, ‚ich’ keine Wörter, denn

[182] Augustinus, *De doctrina christiana* 2, II.3.3. «Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et traiciendum in alterius animum id quod animo gerit qui signum dat».

sie bezeichnen Nicht-Dingliches. Also nein, man schränkt ein und behauptet, wenigstens einige Wörter bezeichnen Dinge“[183]. Die Kritik bezieht sich hier auf die Relation zwischen dem Wort und dem Ding. Es ist nicht notwendig, dass das Wort auf ein sinnliches materielles Ding hinweist, sondern es gibt auch immaterielle Gegenstände, auf die die Worte referieren. Augustinus schränkt die allgemeine Vorstellung der Sprache – die Worte weisen hin auf Dinge – auf einen begrenzten Bereich der Sprache ein. Die Sprache weist auf Dinge und Nicht-Dinge hin, d.h. auf materiell und immateriell Seiendes.

Hierauf unterscheidet Augustinus zwischen dem Wort (*verbum*) und dem Namen (*nomen*). Demnach ist jeder Name ein Wort, aber nicht jedes Wort ist ein Name, weil die Präpositionen, die Konjunktionen und die Fragewörter zwar Wörter sind, aber keine Namen, und außerdem nicht bezeichnen.

Weiterhin deutet Augustinus auf die Verbindung zwischen dem Zeichen und der Erkenntnis der Sache. So liefert das Zeichen uns keine Erkenntnis, weil es eine Distanz zwischen der Sprache und der Welt gibt. Wenn also jemandem ein Zeichen gegeben wird und er nicht weiß, was es bezeichnet oder er das bezeichnete Ding nicht kennt, bekommt er keine Erkenntnis. Die Seele richtet ihr Interesse auf die Sachen und nicht auf die Zeichen, weil die Erkenntnis der Dinge besser ist als die Erkenntnis der Zeichen. Deshalb muss man sich auf die Sachen richten, weil man nur von den Dingen lernen kann.

In dieser Lage stößt Augustinus auf das Problem der Definition, die manchmal eine wichtige Rolle in der Rede spielt. Die Definition bleibt aber nur eine Gruppe von Wörtern und Zeichen, die zu einem Satz verbunden werden. „Die Definition ist für die Rhetorik und die Dialektik unerlässlich, denn sie gibt das „Was-Sein“, das Wesen eines Gegenstandes an. Vor jeder Erörterung muss Einigkeit über das Wesen des zu untersuchenden Gegenstandes erzielt werden: Man kann etwas erst erörtern, wenn man weiß, was es ist“[184]. Dann zeigt sich die wechselseitige Beziehung zwischen der Sache und dem Wort oder ihrem Zeichen und man berührt das Verfahren des Erwerbs der Erkenntnis. Demnach setzt die Erkenntnis der Zeichen eine vorherige Erkenntnis der Gegenstände voraus. Außerdem fordert Augustinus eine Ausrichtung auf die Dinge

[183] Borsche, T., Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts, S. 256.
[184] Pronay, A. (Hrsg.), C. Marius Victorinus, Lieber de definitionibus. S. 83.

selbst. „Eine lange Reihe von Erscheinungen der Sprachverwendung hängt mit der Kenntnis der Sachen zusammen, sowohl in Sprachen als auch in der Interpretation des Gesprochenen“[185]. Die Rolle der Dinge bei dem Bau der sprachlichen Struktur und der Erfindung eines Zeichens darf nicht übersehen werden. Wenn das Wort isoliert von dem Ding ist, kann es keine sprachliche Erkenntnis geben. Die Erkenntnis der Sprache und das Verständnis des gesagten hängen wesentlich von der Erkenntnis der Gegenstände ab.

Trotz aller Gründe, die Augustinus eine negative Haltung zur Sprache einnehmen lassen, betrachtet er die Sprache wiederum als Anfangspunkt beim Erklären und Verstehen der Heiligen Schrift. Der Mensch muss mit der Sprache beginnen, wenn er die Heilige Schrift verstehen und deuten will. Dazu braucht man die Kenntnis von Regeln, die auf einer gründlichen Sprachlehre fußen. Obwohl also *De magistro* die Unmöglichkeit zeigt, vom Wort zur Sache zu kommen, wird in *De doctrina christiana* doch gerade dieser Weg beschritten. Wenn die Bedeutung als Mittel zwischen dem Wort und der Sache in *De magistro* auch übergangen wird, so wird sie in *De doctrina christiana* doch ausführlich behandelt.

2.2. Der innere Lehrer

Da die Sprache unfähig ist, die Wahrheit zu lehren, bleibt nur eine Möglichkeit: Die Fakten zeigen sich im Geist durch Meditation. Demnach beschränkt sich die Sprache auf die Ermahnung sich den Sachen zuzuwenden, die der Mensch mit dem inneren Auge des Geistes sieht. Deshalb bekommt der Fragende durch die Antwort keinen Vorteil, wenn er das, wonach er fragt, nicht selbst gesehen und erlebt hat.

Augustinus deutet die wichtige Rolle der Fragen an. Wenn jemand gefragt wird, weiß er die Antwort durch sich selbst. Deswegen wird er nicht belehrt, wenn ihm Wahres geantwortet wird, denn er meditiert über die Antwort im Innern und sieht den Gegenstand, über den gesprochen wird. Dies geschieht aber nur, wenn Gott ihm den Gegenstand im Innern enthüllt hat. Durch die Fragen wird der Geist angeregt und

[185] Coseriu, E., Zeichen, Symbol, Wort. In: Borsche, T., Stegmeier, W. (Hrsg.), Zur Philosophie des Zeichens, S. 24.

durch das innere Licht kann er die Sache selbst einsehen. Aber das Enthüllen findet allmählich gemäß der Fähigkeit jedes Menschen statt.

Nach Augustinus ist Gott nicht eine abstrakte Konzeption oder Vorstellung, sondern er wohnt im Innern jedes Menschen die innere Wahrheit. Der innere Lehrer ist ein Beweis der Existenz Gottes in der Seele. dieser Beweis fußt auf der These von der Unfähigkeit der Sprache zu lehren. Demnach ist Gott der Ursprung des Wissens und die Quelle des Lichts, durch das der Geist alle Dinge begreifen kann. Gott existiert, denn er gibt dem Menschen das Wissen. Der Mensch erkennt, wenn er die innere Stimme hört. Gott ist die Möglichkeitsbedingung der menschlichen Erkenntnis und der Grund des menschlichen Bewusstseins.

Christus war nicht nur ein Mensch, der in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort gelebt hat, sondern er ist als ewiger Sohn Gottes der innere Lehrer, der im Geist jedes Menschen anwesend ist, und ihm das Licht gibt. Wenn jemand auch an Christus als menschgewordenem Gottessohn zweifelt, kann nach Augustinus doch niemand an Christus als innerem Lehrer zweifeln. „Denn der innere Lehrer gibt dem endlichen Subjekt, das kraft seines spontanen Vermögens, nach dem Grund von etwas zu fragen, in einen lebendigen Sachkontakt zu ihm zu treten vermag, in der Ursprungsregion des Wahrheitsgewissens verbindliche und sichere Auskunft darüber, was das, was war und was sein soll, wirklich ist, und gewährt ihm dabei als Urvernunft die innere Erfüllung glückenden Handelns“[186].Die Illumination ist demnach das einzige Instrument, durch das der Nihilismus, den die Analyse der Sprache freigelegt hat, überschritten werden kann. Sie verbürgt, dass der Mensch die Wahrheit sagen und erkennen kann. Der Irrtum und die Unwahrheit werden nicht auf das innere Licht zurückgeführt, sondern auf den menschlichen freien Willen, der gut oder böse ist. So macht z.B. das Licht keinen Fehler, wenn es erleuchtet, sondern die Augen machen Fehler, wenn sie nicht richtig sehen.

Außerdem ist die Illuminationstheorie nicht nur ein Weg zum Wissen, sondern auch ein Mittel zum Erreichen des Glücks. Die wahre Erkenntnis ist die Erkenntnis der von dem inneren Lehrer erhaltenen ewigen Wahrheiten, und der Grund dieser Wahrheiten ist Gott selbst. Er zeigt sich im Innern des Menschen und demzufolge kann der Mensch ihn erkennen. Durch diese Erkenntnis Gottes erlebt der Mensch die wahre und

---

[186] Schädel, E., Augustinus, De magistro, S. 331. Vgl. Augustinus, *De magistro* 12. 40; 14. 45f.

eigentliche Glückseligkeit[187]. So ist Gott zugleich ein Thema der Erkenntnis und Gegenstand des Glücksstrebens. Daher enthält die Illuminationslehre nicht nur die Kritik der Sprache und eine Erkenntnistheorie, sondern sie zielt auch auf die beseligende Anschauung Gottes. „Die Frage nach der Möglichkeit des Lehrens ist für Augustinus verbunden mit der Frage nach der Wahrheit und nach dem glücklichen Leben“[188]. Das Erlangen der Erkenntnis der Wahrheit bewirkt die Glückseligkeit, und die wahre Glückseligkeit ist das Schauen, Erleben und Genießen der Wahrheit.

[187] Vgl. Augustinus, *De magistro* 14. 46. *De beata vita* II. 11; III. 21; IV. 35. *De vera religione* XLVII. 90. 255; LV. 112. 308.
[188] Trautmann, M., Zeichensprache, Zeigen als Symbol, S. 112.

III. Wahrheit, Gewissheit und Sprache

Augustinus deutet die Sprache als ein Zeichensystem. Das Zeichen erfüllt dabei zwei Funktionen: Es stellt einen sinnlichen ergriffenen Gegenstand dar und regt zur Betrachtung eines geistigen Gegenstandes an, der über dem dargestellten ergriffenen Ding ist. Also ist all das ein Zeichen, was in sich eine Bedeutung trägt, die den Geist auf etwas hinweist: „Die Zeichen [weisen] auf etwas anderes, als sie selbst sind, hin[…]“[189] und sie stehen für etwas anderes. So ist das Sprechen durch das Gesprochene ein Zeichen.

Zudem zeigt Augustinus, dass die Sprache durch Geburt und Erziehung erworben wird: „Du wirst, denke ich, zugeben, dass man die Sprache jener Menschen spricht, unter denen man geboren und erzogen wird“[190]. Das verweist uns auf das Konsensprinzip in der Sprache. Die Sprache wird gemäß der Geburt und der Erziehung erworben. Wenn man nicht sprechen kann oder ein Kind stummer Eltern ist, wird man unter diesen Voraussetzungen eine andere Sprache lernen. In dieser Lage ersetzt die Gebärdensprache oder das Gestikulieren die gesprochenen Worte, und demgemäß wird die Konvention nicht nur sprachlich verstanden, sondern auch als auf der Körperbewegung beruhendes Gestensystem. Dann stellt sich die Frage, ob die Sprache als Möglichkeit zur Erkenntnis oder als ein Mittel, die Erkenntnis zu erreichen, betrachtet werden könnte. Das Problem wurde so gefasst: Die Erkenntnis des Dinges geht der Erkenntnis des Wortes oder des Zeichens, das es bezeichnet, voraus. Also kann man durch Wörter nicht lernen, was man nicht vorher schon gelernt hat. Die vorausgehende Erkenntnis spielt für das Verständnis und die Kenntnis des Wortes eine große Rolle. Hier wird das Problem der Formulierung der Sprache, d.h. der Erzeugung der Sprache herausgehoben. Aus dieser Perspektive kommen wir zur primären Situation für das Entstehen der Sprache. Die Existenz des Dinges ist unbestreitbar, aber ihm ein Zeichen zu geben ist sozusagen die sprachliche Erfindung als konventionelles Zeichensystem: „Konventionelle Zeichen sind aber diejenigen, welche sich alle Lebewesen gegenseitig geben, um nach besten Kräften die Bewegungen ihres Geistes oder irgendwelche Wahrnehmungen oder Gedanken

[189] Coseriu, E., Zeichen, Symbol, Wort, S. 15.
[190] Augustinus, *De quantitate animae* XVIII. 31. «Nam credo videri tibi ea lingua quemque loqui, qua loquuntur homines, inter quos natus educatusque sit».

anzuzeigen“[191]. Der Prozess der Konvention geschieht durch Betrachtung eines Dinges, und danach wird diesem Ding ein Zeichen gegeben. Wenn das Zeichen gehört wird, kann das Bezeichnete erkannt werden. Also gibt es hier eine triadische Struktur: das Ding, das Zeichen und der von dem Ding begriffene Gedanke. „Ein Wort ist von irgendeinem beliebigen Gegenstand ein Zeichen, das von einem Hörer verstanden werden können und von einem Sprecher vorgebracht sein muss. Ein Gegenstand ist alles, was man wahrnimmt oder erkennt, oder das verborgen bleibt“[192]. Der Gegenstand ist schon existent und danach wird ein gesprochenes Wort einen mentalen Prozess anregen, damit ein Bild des bezeichneten Gegenstandes vergegenwärtigt werden kann. So veranlasst ein materieller Prozess einen mentalen Prozess im Geist. Das bezieht sich auf Gesprochenes; aber bei der ungesprochenen Sprache kann statt des Wortes eine Bewegung die gleiche Rolle spielen[193].

Man erinnert sich durch die Wörter an das, was man zuvor erkannt hat. „Worte informieren nicht über unbekannte Gegenstände, sondern evozieren Gedanken an bekannte Gegenstände“[194]. Augustinus erläutert die Rolle der Erinnerung in seinen Bekenntnissen: „Da kam ich zu Urteil durch Erinnerung: wenn die Menschen eine Sache nannten und wenn sie entsprechend diesem Wort ihren Körper auf etwas hin bewegten, so sah ich und behielt ich, dass durch diese ihre Laute jene Sache von ihnen bezeichnet werde, auf die sie mich hinweisen wollten“[195]. Hier erklärt Augustinus die Relation zwischen dem Wort, der Bewegung des Körpers und dem Ding. Danach wird ein Zusammenhang zwischen ihnen hergestellt, um das Ding wieder ins Gedächtnis zu bringen. „Die Möglichkeit des Sprachgebrauchs basiert demnach auf durch Anschauung erworbenem Wissen“[196]. Noch einmal spielt die Körperbewegung bei der Bezeichnung eine wichtige Rolle. Wenn wir zum Thema Belehrung durch Körperbewegung kommen, finden wir, dass diese Bewegung, wie das Wort, eine Bedeutung in sich trägt und etwas im Gedächtnis anregt. Aber man kann nicht

[191] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. II. 3. 3. « Data vero signa sunt quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos quantum possunt motus animi sui, vel sensa aut intellecta quaelibet».

[192] Augustinus, *De dialectica* 5. «Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, a loquente prolatum. Res est quidquid vel sentitur vel intellegitur vel latet».

[193] S. ib.

[194] Brachtendorf. J., Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, S. 294.

[195] Augustinus, *Confessiones* I. 8. 13. «Prensabam memoria: cum ipsi appellabant rem aliquam et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere».

[196] Brachtendorf. J., Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, S. 292.

entscheiden, ob das durch die Körperbewegung gegebene Zeichen die Aufmerksamkeit auf den gleichen Gegenstand, den das Wort bezeichnet, in der gleichen Einfachheit richten kann. Wichtig ist, dass diese Bewegung den Zweck der Sprache, etwas zu bezeichnen, erfüllt. In dieser Hinsicht findet sich eine andere Ebene von konventioneller Sprache, die erworben werden muss[197]. Wenn wir zu der Verbindung zwischen dem Gedächtnis und einem Gegenstand durch natürliche Zeichen zurückkehren, finden wir, dass das Sehen eines Gegenstands im Gedächtnis ein Bild von einem anderen Gegenstand hervorruft. Wenn man z.B. den Rauch sieht, weiß man, dass es Feuer gibt, obwohl man das Feuer nicht sehen kann[198]. Außerdem hebt Augustinus den Willen als bewegende Kraft für den Hinweis auf ein Ding hervor - also der Zweck der Sprache. Hinter der Suche nach dem Wissen um das Ding verbirgt sich die Liebe. Die Frage nach etwas oder das Hören eines Zeichens der Sache bewegt uns sie zu suchen. „So ist es auch, wenn jemand ein unbekanntes Zeichen hört, zum Beispiel den Klang eines Wortes, von dem er nicht weiß, was es bedeutet: er wünscht zu wissen, was es sei, das heißt, an welchen Gegenstand zu erinnern jener Klang bestimmt sei“[199]. Aber warum sucht der Mensch danach? Weil er wissen will, was die Sache ist. Die Liebe richtet sich hier auf das Wissen: „Daher ist alle Liebe einer eifrig sich mühenden Seele, das heißt eines Menschen, der wissen will, was er nicht weiß, nicht Liebe zu einem Gegenstand, den er nicht kennt, sondern zu einem Gegenstand, den er kennt und um dessentwillen er wissen will, was er noch nicht weiß“[200]. Die mit Liebe zusammenhängende Hinwendung richtet sich immer auf bekannte Gegenstände. Zu einem unbekannten Gegenstand wendet man sich nicht. Ein solcher Gegenstand regt die Liebe des Menschen nicht an, damit er sich zu ihm hinwendet, und es wird keine Relation zwischen ihnen entstehen.

Man darf auch die Verbindung zwischen den Wörtern und den Gedanken nicht unterschlagen. Die Worte drücken die Gedanken aus, die durch die Wahrnehmung der Sachen gebildet wurden, und die Gedanken finden ihren Weg nach draußen durch die

---

[197] Vgl. Augustinus, *De magistro* 3. 6.
[198] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 2. I. 2. 2.
[199] Augustinus, *De trinitate* X. 1. 2. «Ita etiam signum si quis audiat incognitum veluti verbi alicuius sonum quo quid significetur ignorat, cupit scire quidnam sit, id est sonus ille cui rei commemorandae institutus sit».
[200] Augustinus, *De trinitate* X. 1. 3. «Quamobrem omnis amor studentis animi, hoc es volentis scire quod nescit, non est amor eius rei quam nescit sed eius quam scit propter quam vult scire quod nescit».

Wörter[201]. Aus dieser Perspektive können wir auch sagen, dass die Wörter nicht das Ohr, sondern den Geist ansprechen. Augustinus spricht über die Kraft (*vis*) des Wortes, d.h. die Fähigkeit des Wortes den Geist dazu anzuregen, sich einen zuvor ergriffenen Gegenstand zu vergegenwärtigen „Die *vis* eines Wortes ist (das), wodurch wir erkennen, wie stark es ist. Es ist aber so stark, wie es den Hörer bewegen kann“[202]. Das Wort kann den Hörer kraft seiner selbst oder kraft dessen, was es bedeutet, oder kraft dieser beiden bewegen.

Kraft seiner selbst kann das Wort den Hörer entweder durch die Wahrnehmung oder durch die Wissenschaft oder durch beide zusammen bewegen. Die Wahrnehmung erfolgt nach Augustinus auf Grund der Natur des Wortes oder der Gewohnheit des Hörers. Beim Hören eines Wortes kann der Hörer durch den Klang angeregt werden, selbst wenn er die Bedeutung des Wortes nicht kennt, d.h. wenn ein Wort hart klingt, hinterlässt es beim Hörer den Eindruck, dass es etwas Unangenehmes bezeichnet. Die Gewohnheit aber beeinflusst die Wahrnehmung insofern, als bekannte Worte eine Reaktion auslösen, während unbekannte Worte keine Aufmerksamkeit erregen. In Bezug auf Wissenschaft wird der Hörer bewegt, wenn er das ausgesprochene Wort hinsichtlich seiner grammatikalischen oder sprachtheoretischen Funktion betrachtet. Also bildet sich der Hörer sein Urteil zunächst auf Grund der auditiven Wahrnehmung und dann durch Wissenschaft.

Danach aber bewegt das Wort kraft seiner Bedeutung, wenn nämlich der Hörer durch den Klang des Wortes den bezeichneten Gegenstand anvisiert. Also sucht der Geist nach dem Aufnehmen des Zeichens den Inhalt des Wortes. Wenn das Wort den Hörer zugleich kraft seiner selbst und kraft dessen, was es bedeutet, bewegt, wird sowohl die Äußerung selbst als auch das, was es bedeutet, gleichzeitig betrachtet[203]. Das Wort ohne Inhalt oder Bedeutung ist ein leeres Geräusch, das keine Wirkung auf einen geistigen Prozess hat. Also fungiert die Sprache als kognitive Brücke zwischen den Menschen, ohne die die Gedanken und Meinungen nicht ausgetauscht werden können.

---

[201] Vgl. Augustinus, *De trinitate* IX. 7. 12.

[202] Augustinus, *De dialectica* 7. «Vis verbi est, qua cognoscitur quan tum valeat. Valet autem tantum quantum movere audientem potest».

[203] Vgl. Augustinus, *De dialectica* 7.

Außerdem erklärt Augustinus den Unterschied zwischen dem Wort und dem, was es bezeichnet[204]. Prinzipiell bezeichnet das Wort etwas durch seine Bedeutung. „Die Menschen könnten zudem sich untereinander nicht zu einer festen Gemeinschaft verbinden, wenn sie nicht miteinander sprechen und so ihre Gedanken und Überlegungen austauschen würden. Da der Mensch dieses beides erkennt, beschloss er, den Dingen Bezeichnungen beizulegen, das heißt Laute als Bedeutungsträger“[205]. Die Bedeutung wird als die Seele des Wortes betrachtet, und obwohl die Lautbildung durch das Buchstabieren zerstückelt werden könnte, kann die Bedeutung jedoch nicht geteilt werden, und der Verlust der Wörter für die Bedeutungen ist wie das Ausgehen der Seele aus dem Körper – das könnte der Tod des Wortes genannt werden. „Wenn aber der Ton durch die Zerstückelung in Buchstaben seinen Sinn eingebüßt hat, hältst du das für einen anderen Vorgang, als wenn die Seele aus einem zerfleischten Leib abgeschieden ist und so gleichsam den Tod des Wortes herbeigeführt hat?“[206] Daraufhin spricht Augustinus über die Beraubung der Bedeutung durch das Aufspalten der Wörter; obwohl die einzelnen Teile etwas von der Bedeutung behalten, ist diese anders als die ursprüngliche Bedeutung[207].

Die Analyse der Sprache führt eine Sprachkritik ein, die es möglich macht, durch die Sprache die Wahrheit zu erreichen. Die Frage nach der Möglichkeit des Lehrens ist verbunden mit der Frage nach der Wahrheit und nach dem glücklichen Leben[208]. Also wird die Sprache hier durch die skeptische Methode und durch die Frage nach der Wahrheit zum Thema. Augustinus wertet allerdings die Zeichentheorie gegenüber der Glückslehre ab[209].

Wenn wir zu der zentralen Frage zurückkehren, ob die Sprache zum Wissen um Wahrheit führen kann, finden wir, dass sie ein konventionelles menschliches Produkt ist und auf den Menschen hinweist – wie die Geschöpfe auf ihren Schöpfer hinweisen. Außerdem schafft das durch die Sprache erworbene Wissen viele Probleme wie

---

[204] Vgl. Augustinus, *De qantitate animae* XXXII. 65.
[205] Augustinus, *De ordine* II. 12. 35. «Nec homini homo firmissime sociari posset, nisi conloquerentur atque ita sibi mentes suas cogitationesque quasi refunderent».
[206] Augustinus, *De quantitate animae* XXXII. 66. « At cum, perdita significatione discerptus in litteris sonus est; num aliud putas esse factum, quam dilaniato corpore discessisse animam, et quasi mortem quamdam nominis contigisse?».
[207] Vgl. Augustinus, *De quantitate animae* XXXII. 67.
[208] Vgl. Trautmann. M., Zeichensprache. Zeigen als Symbol der Lehr-Lern-Situation bei Augustinus, S. 112.
[209] Vgl. Brachtendorf, J., Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, S. 289.

Konsens, Unverständnis, Missverständnis und Undeutlichkeit. „In den Worten hindern nämlich entweder *obscuritas* (Unverständlichkeit) oder *ambiguitas* (Mehrdeutigkeit) den Hörer, die Wahrheit zu erkennen“[210]. So muss man sich der Sache an sich zuwenden, um sie zu erkennen, und so sehr die Sprache versucht, den Geist dem Wesen der Sache näherzubringen, kann sie dieses Wesen nicht genau erklären. Das erstreckt sich auch auf die Wahrheit: wenn wir sie in der Sprache suchen, finden wir sie nicht. Deshalb lässt nur die Verbindung mit der Wahrheit selbst uns diese erkennen.

Die Wahrheitsfrage ist nicht abgetrennt von der Gewissheitsfrage. Deswegen werden wir das Gewissheitsproblem bei Augustinus und die Frage der unbezweifelbaren Wahrheiten in diesem Kapitel abhandeln.

Zuerst werden wir die Natur des menschlichen Lebens entfalten, das auf der dauernden Suche nach der Wahrheit beruht. In diesem Zusammenhang werden wir den Grund der Suche nach der Wahrheit darlegen, nämlich die erlebte Unruhe, die aus der Erfahrung mit dem Endlichen entspringt. Das Ziel des menschlichen Lebens ist das Erlangen der Glückseligkeit. Die Glückseligkeit, die mit dem in der sinnlichen Welt Vorhandenen verbunden ist, ist zeitlich und wird verschwinden, wenn ihr Objekt nicht mehr da ist, während die wahre Glückseligkeit nach Augustinus diejenige ist, die sich durch das Erreichen der immerwährenden, beständigen Wahrheit darstellt. Zudem werden wir die Rolle des Todes bei der Formulierung der Erfahrung mit dem Endlichen verdeutlichen.

Im Rahmen der Frage nach der Wahrheit werden wir die außer allem Zweifel stehenden, gewissen Wahrheiten darlegen, nämlich die logischen Grundsätze und Zahlen und die ethischen und ästhetischen Normen. In diesem Kontext werden wir darlegen, dass diese Wahrheiten nach Augustinus unabhängig von der menschlichen Erfahrung und außerhalb von Zeit und Raum sind. Zudem haben sie ihre Gewissheit in sich selbst. Hierauf werden wir auf das diese Wahrheiten wahrnehmende Ich eingehen, das auch wahr und gewiss sein muss. Wir werden demonstrieren, dass der Akt des Zweifels gewiss ist. Denn das zweifelnde Ich kann an allem Zweifel erwecken außer an sich selbst, d.h. der Akt des Zweifels bezieht sich nicht auf das Ich, das den Zweifel

[210] Augustinus, *De dialectica* 8. «Inpedit enim auditorem ad veritatem videndam in verbis aut obscuritas aut ambiguitas».

durchführt. In diesem Zusammenhang werden wir die geistigen Tätigkeiten des Ichs behandeln, die voneinander nicht getrennt sind, sondern sie sind die innere Bewegung des Ichs. Sie formulieren quasi die Struktur, auf der der Zweifel fußt, nämlich die Erinnerung, das Einsehen, der Wille, das Wissen, das Denken und das Urteilen.

Der Hauptpunkt in Augustins Behandlung des Gewissheitsproblems besteht in dem Erkennen des Geistes für sich. Durch seine Suche und seine Wahrnehmung der Dinge begreift der Geist, dass diese Dinge nicht von seiner Natur sind. Deswegen muss er sich zu sich hinwenden, damit er sich erkennen kann. Hier werden das Subjekt und das Objekt eins, d.h. der Geist reflektiert auf sich und der Erkenntnisakt wird zur Reflexion. Danach werden wir einen Vergleich zwischen Augustinus und Descartes anstellen, weil beide das Thema des Zweifels und des denkenden Ichs behandelt haben. Der Unterschied zwischen beiden tritt dadurch hervor, dass Descartes das Denken nicht als Reflexion betrachtet hat – wie Augustinus, sondern die Selbstgewissheit besteht in dem Denken an äußere Objekte, während Augustinus sieht, dass die Selbstgewissheit in dem Denken des Ichs an sich selbst besteht, d.h. im auf sich reflektierenden Denken. Nach der Behandlung der Natur des Geistes und des Gewissheitsproblems werden wir das Thema des inneren Wortes berühren, um das Wie der Entstehung des gesprochenen Wortes darzulegen. Denn die Grundlage der Sprache befindet sich im Denken, und die Gedanken sind Worte, die noch nicht gesprochen wurden, denn das innere Wort geht dem gesprochenen Wort voraus und weist die menschliche Handlung an. Außerdem werden wir die Referenz des inneren Wortes, nämlich das Wissen, und den Grund, hinsichtlich dessen das Wort für wahr gehalten wird, aufklären. Das Wissen ist die Referenz des inneren Wortes, und das wahre Wort ist das dem Wissen entsprechende Wort – hier betonen wir das Kongruenzprinzip. Demgemäß werden wir die Quellen des Wissens behandeln und zeigen, dass der Geist das Wissen von Gott empfängt und der innere Lehrer der Garant für dieses Wissen ist.

1. Das Problem der Gewissheit

Die Diskussion des Problems der Gewissheit bei Augustinus setzt die Marksteine für seinen Weg zur Erkenntnis und zum Erreichen der Wahrheit, die das Ziel des menschlichen Lebens ist. Also diskutiert er die Möglichkeiten des Erreichens der

gewissen und ständigen Wahrheit, an der nicht gezweifelt werden kann. Mit dieser Position widerspricht er dem Skeptizismus, der behauptete, dass es unmöglich sei, die Wahrheit zu erreichen und Gewissheit zu erlangen. Augustinus hält den skeptischen Standpunkt für absurd. Wenn die Wahrheit unter keinen Umständen erreicht werden könnte, wie kann dann jemand behaupten[211], dass er ein Weiser sei? Die Weisheit ruft den Menschen Augustinus zufolge zur Suche nach einer unbezweifelbaren Wahrheit.

Das gesuchte Ziel der Erkenntnis beschriebt Augustinus folgendermaßen: „Eine einzige, wahrhafte, ewige Substanz, in der es keine Disharmonie, keine Wirrnis, keine Veränderung, keinen Mangel, keinen Tod gibt; wo die größte Harmonie, die größte Klarheit, die größte Beständigkeit, die größte Fülle, die größte Lebenskraft ist; wo kein Mangel, kein Überfluß herrscht; wo der, der zeugt, und der, den er zeugt, eins ist“[212]. Das Wesen dieses Suchens bestimmt Augustinus als eine das irdische Leben übersteigende, fortschreitende Bewegung, die die Seligkeit und die ewige, unsterbliche und unveränderliche Wahrheit sucht. Also bahnt das Suchen den sicheren Weg, um die Wahrheit zu erreichen: „Er (sc. Augustinus) vertraut sich jedoch nicht einfach der Dynamik dieser Bewegung an, sondern versucht, ihr Wesen, ihren Ursprung und ihr Ziel zu ergründen, um, von diesem Wissen geleitet, einen sichern Weg des Denkens zu beschreiben“[213]. Die Suche wird als Lauf dieses Lebens zwischen den zwei Polen, Unruhe und Ruhe, abgesteckt: „Ruhelos ist unser Herz, bis es ruht in dir“[214]. Diese Unruhe wird als Grund der Unseligkeit betrachtet, weil wir wegen des Verlustes einer Sache den Frieden und die Ruhe verlieren. Das wiederum nötigt uns zu suchen: „Suche bedeutet Getrenntheit vom Ziel, Finden Aufhebung der Trennung und Verwirklichung der Einheit“[215].

Aber was ist die Quelle der Unruhe, und woher kommt sie? N. Fischer zeigt, dass der Anfang der Verwunderung bei Augustinus die Erfahrung des Todes ist. Ebenso wie der Anlass der Philosophie Platons der Tod des Sokrates war, so war der Anlass

---

[211] Hier meint Augustinus die Akademiker, die behaupten, dass die Weisheit niemals gefunden werden kann und dass der Weiser keiner Sache zustimmt. Vgl. Augustinus, *Contra academicos* II. 5. 11; III. 9. 19f; III. 14. 32.

[212] Augustinus, *Soliloquia* I. 1. 4. «Una, aeterna vera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors, ubi summa concordia, summa evidentia, summa constantia, summa plenitudo, summa vita, ubi nihil deest, nihil redundat, ubi qui gignit et quem gignit unum est».

[213] Schöpf, A., Augustinus. Einführung in sein Philosophieren, S. 39.

[214] Augustinus, *Confessiones* I. 1. 1. «Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te».

[215] Schöpf, A., Augustinus. Einführung in sein Philosophieren, S. 41.

der Philosophie Augustins der Tod seines Freundes[216]. Er litt jedoch nicht nur unter diesem Tod, sondern auch unter dem Tod seiner Mutter und seines Sohnes Adeodatus[217]. In den *Soliloquia* gesteht Augustinus, dass er sich vor dem Verlust geliebter Personen, dem Schmerz und dem Tod fürchtet[218]. „Der Tod, die Notwendigkeit des Sterbensmüssens, bleibt vielmehr als ein unüberwindliches und unverstehbares Ärgernis anerkannt, das nicht gleichsam vernachlässigt werden darf"[219]. Für Augustinus bedeutet das Entreißen der Existenz den Verlust der Identität, der als Beraubung benannt wurde[220], oder auch den Verlust der Gestalt: „Denn ein Körper hat um so mehr Sein, als er mehr Gestalt und Schönheit hat; und er hat um so weniger Sein, als er mehr Hässlichkeit und Ungestalt aufweist"[221]. Zudem ist der Tod ein Sturz ins Nichts: „Ein Nichts ist nämlich all das, was fliest, was sich auflöst, was verströmt, was gleichsam dauernd sich verliert"[222].

Von der philosophischen Frage über den Tod kommt Augustinus zu der Frage nach dem Sinn dieses Lebens. Warum lebt der Mensch und was ist der Wert seines Lebens? Richtet es sich auf ein bestimmtes Ziel? Deswegen hat das Leben einen suchenden Charakter. Es ist eine kontinuierliche Tätigkeit und eine Bewegung mit inneren und äußeren Erscheinungen: „Suche bedeutet bei Augustinus Sich-in-Bewegung-Befinden"[223]. Sie ist eine wirkliche Entwicklung des nach Vollkommenheit verlangenden Menschen. Und wer nach der Vollkommenheit verlangt, erreicht ein neues Stadium des Lebens.

Die Vergangenheit, von der wir uns trennen, ist der Anlass, ein neues Leben zu beginnen. Also wird sie zum Initiator für die Wendung zur Kenntnis der Wahrheit. Dies ist die Suche nach dem wahren Sein und nach der Wahrheit. „So heißt dies nicht anderes, als dass allein zu begehren sei, was wahres Sein hat"[224].

---

[216] Vgl. Fischer, N., Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik, S. 153.
[217] Vgl. Augustinus, *Confessiones* IX. 6. 14.
[218] Vgl. Augustinus, *Soliloquia* I. 9. 16.
[219] Fischer, N., Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik, S. 159.
[220] Vgl. Augustinus, *De beata vita*, (Übers.) Schwarz-Kirchenbauer, I.; Schwarz, W., (Nachw.), S. 96.
[221] Augustinus, *De immortalitate animae* VIII. 13. «Tanto enim magis est corpus, quanto speciosius est atque pulchrius, tantoque minus est, quanto foedius ac deformius».
[222] Augustinus, *De beata vita* II. 8. «Nihil est enim omne, quod fluit, quod solvitur, quod liquescit et quasi semper perit».
[223] Schöpf, A., Augustinus. Einführung in sein Philosophieren, S. 42.
[224] Augustinus, *De beata vita*, (Übers.) Schwarz-Kirchenbauer, I.; Schwarz, W., (Nachw.), S. 98.

Zunächst ist der Mensch auf die sinnliche Welt ausgerichtet, in die er eingebunden ist. Er staunt über das, was er in der Welt sieht. Dies ist die erste Stufe, durch die der Mensch in das Reich der Wahrheit und des Unveränderlichen einzutreten versucht. „Die Zuwendung zur äußeren Welt begreift er [sc. Augustinus] als faktische Vorstufe für den Eintritt in die Innenwelt (›intus‹), für den Eintritt in die vielfältigen Innenräume des Gedächtnisses“[225]. Augustinus versteht unter der sinnlichen Welt die materiell existierenden Dinge. Also besitzen sie die Eigentümlichkeit der Existenz. Daraus resultiert, dass sie als an sich gegebene Dinge betrachtet werden. Aber ist deren Sein wahr? Haben sie sozusagen die Eigentümlichkeit der Unveränderlichkeit, der Beständigkeit und der Kontinuität? Augustinus hält das sinnliche Sein durchaus für gut, aber es kann nicht aus sich selbst sein. Es ist Geschöpf und verweist daher auf einen Schöpfer, nämlich auf „Gott, durch den alle Dinge, die aus sich selbst das Sein nicht haben könnten, zum Sein streben“[226]. Das sinnliche Sein entbehrt der Beständigkeit und der Stabilität, weil es aus Materie konstituiert ist. Der Materie wiederum fehlt die Deutlichkeit, sie zerrinnt in Raum und Zeit und verliert die Einheit und Beständigkeit. Sie ist ein dauernder Fluss und der immerwährenden Veränderung unterworfen: „Das Sein der Gegenwart aber besteht gerade in dem Übergang vom Noch-nicht-Sein zum Nicht-mehr-Sein, ist also eine Flucht ins Nichtsein“[227].

Infolgedessen können die materiellen Güter keine Seligkeit gewähren, weil sie vergänglich sind und mit ihren vergänglichen Gründen zusammenhängen. Also gehen sie zugrunde, wenn ihre Gründe auch zugrundegehen. Deshalb ist das von den vergänglichen Dingen her kommende Glück vergänglich und unvollkommen: „Jene Zufallsgüter können aber verloren gehen. Wer solche liebt und besitzt, kann demnach keinesfalls glücklich sein“[228]. Mithin sind diese Güter abhängig von Veränderung, Zufall und Schwankung. Aus diesem Grund kann man sie nicht für alle Zeiten aufbewahren: „Denn Sterbliches und Vergängliches können wir nicht besitzen, wann und wie lange wir es wollen“[229]. Wer daher glücklich sein möchte, muss erlangen, was

[225] Fischer, N., Suche nach dem wahren Leben, S. 23.
[226] Augustinus, *Soliloquia* I. 1. 2. «Deus, per quem omnia, quae per se non essent, tendunt esse».
[227] Schöpf, A., Augustinus. Einführung in sein Philosophieren, S. 55.
[228] Augustinus, *De beata vita* II. 11. «Amitti autem possunt illa fortuita. Non igitur hoc qui amat et possidet, potest ullo modo beatus esse».
[229] Augustinus, *De beata vita* II. 11. «Nam quidquid mortale et caducum est, non potest a nobis, quando volmus et quamdiu volmus, haberi».

dauerhaft, unvergänglich und ewig ist, das sich der Veränderung der Materie nicht unterwirft. Gott ist die absolute Wahrheit und das Erreichen dieser Wahrheit ist die Seligkeit[230].

Augustinus sieht, dass das sinnlich erlangte Wissen der materiellen Welt unvollkommen ist, weil das Veränderliche nur etwas Veränderliches erzeugt. Der Mensch tritt mit der Welt in Verbindung durch die Sinne. Die Rolle der Sinne liegt für Augustinus darin, dass sie gemäß ihrem Vermögen erfassen, wozu sie erschaffen wurden. Aus diesem Grund können sie kein wahres, unveränderliches Wissen über die Sache geben[231].

Obwohl die Sinne manchmal täuschen, bedeutet das aber nicht, dass nichts durch sie begriffen werden könnte. Doch obwohl die sinnlichen Sachen eine Seite der Wahrheit zeigen, gehen sie zugrunde, d.h. sie sind vergänglich. Doch die Wahrheit selbst bleibt bestehen. Demnach sind die vergänglichen Dinge nicht der Ort der Wahrheit. „In vergänglichen Dingen ist sie [die Wahrheit] sicher nicht. Alles, was ein Sein hat, kann in einem Gegenstande das Sein nicht mehr haben, wenn er nicht mehr existiert. Die Existenz der Wahrheit besteht weiter, auch wenn wahre Dinge zu Grunde gehen“[232]. Augustinus fährt fort: „Die Wahrheit wohnt also nicht in vergänglichen Dingen. Sie existiert aber, die Wahrheit, und muss irgendwo sein“[233]. Also muss es unvergängliche Dinge geben, die der Sitz der Wahrheit sind: „Nichts ist aber wahr, worin die Wahrheit nicht ist. Daraus folgt, dass es nichts Wahres gibt außer den unvergänglichen Dingen“[234].

Wir können auch sagen, dass die Wahrheit eine Eigentümlichkeit des Urteils ist. Das Urteil stellt eine Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Prädikat her und es ist richtig, wenn sein Inhalt der Wirklichkeit entspricht. Der sprachliche Ausdruck des Urteils ist der Satz. Obwohl manche Tiere die Menschen in bestimmten Fähigkeiten übertreffen, haben sie jedoch die Urteilsfähigkeit nicht: „Denn sehr viele Tiere sehen besser und nahmen auch mit den übrigen leiblichen Sinnen die

---

[230] Vgl. Augustinus, *Confessiones* X. 22. 32.
[231] Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXIII. 62. 174.
[232] Augustinus, *Soliloquia* I. 15. 29. «Non est certe in rebus mortalibus. Quidquid enim est, in aliquo non potest manere, si non maneat illud, in quo est; manere autem etiam rebus veris intereuntibus veritatem».
[233] Augustinus, *Solioquia* I. 15. 29. «Non igitur est veritas in rebus mortalibus. Est autem veritas et non est nusquam».
[234] Augustinus, *Soliloquia* I. 15. 29. «Nihil autem verum, in quo veritas non est. Conficitur non esse vera nisi quae sunt immortalia».

Gegenstände schärfer wahr als die Menschen. Aber über Gegenstände zu urteilen, ist nicht die Sache eines nur empfindenden, sondern eines auch vernünftigen Lebewesen“[235]. Der Geist kann nach Augustinus auch über die Sinne urteilen. Das Auge z.B. sieht, aber es könnte nicht über das, was es sieht, urteilen: „Aber man muss sich klar machen, dass die Vernunft nicht nur über sinnenfällige Objekte, sondern auch über die Sinne selber urteilt“[236].

Jedoch bleibt die Frage, welches Kriterium uns vor Fehlern bewahrt? Nach welchem Kriterium stellt man fest, ob ein Urteil richtig oder falsch ist? Augustinus diskutiert hier das Thema des inneren Lichtes, das Wahrheit verbürgt. Und wir können sagen, dass er die Wahrheit ist, gemäß der wir urteilen, ob etwas richtig ist oder falsch[237]. Außerdem ist dieses Licht wahr, an dem nicht gezweifelt werden könnte[238].

In Bezug auf die Erläuterung der inneren Bewegung der Gewissheit können wir mit R. Berlinger sagen: „Zwischen Sein und Nichts, zwischen Täuschung und Liebe entwickelt Augustinus das Problem der Gewißheit nun mehr nicht als subjektive Gewißheit seiner selbst, sondern als Gewißheit, die sich im Vollzug jenes Aktes gibt, in welchem der homo interior sich dadurch denkend zur Suche wird, dass er die bewegende Strukturmoment der Person als Sein, Wissen und Liebe ans Licht bringt. Dabei geht es nicht nur um ein bestimmtes Wissen um Gewißheit, sondern um Gewißheit, deren zeitlicher Grund das Bild der Wahrheit ist, die den Menschen als Person, bevor er sich je als Seienden, Denkenden oder Liebenden gedacht hat, immer schon seiner selbst deshalb elementar gewiß sein lässt, weil die Person in der Zeit nur im Horizont der Wahrheit selbst überhaupt zu sein, zu denken und zu lieben vermag“[239].

Die Frage nach der Gewissheit kann nicht von der nach der Wahrheit getrennt werden. Insofern das Erreichen der Wahrheit die Seligkeit ist, müssen wir auch die Gewissheit der Seligkeit erreichen, weil die sichere, gewisse und wahre Seligkeit die gewisse, absolute und unzweifelhafte Wahrheit ist. Die Suche nach dem seligen Leben

---

[235] Augustinus, *De vera religione* XXIX. 53. 145. «Nam et vident acutius et ceteris corporis sensibus acrioribus corpora attingunt pleraeque bestiae quam homines. Sed iudicare de corporibus non sentientis tantum vitae sed etiam ratiocinantis est, qua illae carent, nos excellimus». Vgl *De ordine* II, 11. 31 ; II. 19. 49.

[236] Augustinus, *De vera religione* XXIX. 53. 146. «Non solum autem rationalis vita de sensibilibus, sed de ipsis quoque sensibus iudicat».

[237] Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXIV. 64. 181.

[238] Vgl. Augustinus, *De civitate dei* XI. 27.

[239] Berlinger, R., Augustins dialogische Metaphysik, S. 151.

d.h. nach der Wahrheit, konstituiert eine immerwährende und existentielle Unruhe, aus der eine innere Unbeständigkeit resultiert. Demnach wird diese innere Unbeständigkeit der Anlass, die innere Beständigkeit zu suchen. Diese existentielle Unruhe ist der Hintergrund, vor dem der Mensch nach wahrer Seligkeit, und d.h. nach Erkenntnis Gottes sucht.

2. Die abstrakten Wahrheiten

2.1. Die logischen Grundsätze und Zahlen

Es gibt Wahrheiten, die unabhängig von allen Inhalten absolut gewiss sind wie die Grundsätze der Logik. Augustinus betrachtet sie als unantastbare Erkenntnisfundamente, weil sie unabhängig von aller Erfahrung gültig sind. Sie tragen ihre Gewissheit und Richtigkeit in sich selbst. so gilt, dass wenn ein Satz richtig ist, ist seine Antithese notwendigerweise falsch ist, d.h. der Satz kann nicht zugleich richtig und falsch sein: „Wenn es auf der Welt nur vier Elemente gibt, gibt es nicht fünf; wenn es nur eine Sonne gibt, gibt es nicht zwei; dieselbe Seele kann nicht sterblich und unsterblich sein; der Mensch kann nicht zugleich glücklich und unglücklich sein“[240]. Augustinus konzentriert sich auf das logische Identitätsgesetz und dessen unwandelbare Geltung. So hat es sein eigenes autonomes Sein, das der Änderung nicht unterworfen ist.

Danach spricht Augustinus über die Gesetze der Mathematik und insbesondere der Arithmetik. So haben die Zahlen und ihre Verhältnisse auch ein eigenes Sein, das unabhängig von dem wissenden Subjekt ist. Die Gleichung 3×3=9 konstituiert z.B. eine Wahrheit, die niemand leugnen könnte, und sie ist mit Bestimmtheit und notwendig ein wahrer Schluss: „Denn dass drei mal drei neun ist und ein Quadrat aus intelligiblen Zahlen, bleibt notwendigerweise wahr, auch wenn die ganze Menschheit schnarcht“[241]. Die Weisen des Rechnens mit den Zahlen sind verschieden gemäß der Fähigkeiten der Menschen. Manche Menschen finden sie leicht, andere finden sie

[240] Augustinus, *Contra academicos* III. 13. 29. «si quattuor in mundo elementa sunt, non sont quinque, si sol unus est, non sunt duo; non potest una anima et mori et esse inmortalis; non potest homo simul et beatus et miser esse».

[241] Augustinus, *Contra academicos* III. 11. 25. «Nam ter terna novem esse et quadratum intellegibilium numerorum necesse est vel genere humano stertente sit verum». Vlg. Augustinus, *De libero arbitrio* 2. VIII. 21. 82.

schwierig, und wo es einen Fehler gibt, gehört er zu dem Menschen, der mit den Zahlen rechnet und nicht zu den Zahlen oder Verhältnissen selbst[242]. Außerdem bleiben diese Wahrheiten immer dieselben: „Aber eines zu zwei oder zwei zu vier bilden doch ein wahres Verhältnis der Harmonie! Das war gestern nicht wahrer, als es heute ist, und morgen oder nach einem Jahr wird es auch nicht wahrer sein, und selbst wenn diese ganze Welt zusammenfällt, kann dieses Verhältnis nicht aufhören zu sein. Es ist immer das gleiche, diese Welt aber hatte das, was sie heute hat, weder gestern, noch wird sie es morgen haben“[243]. Daraus könnte man auch folgern, dass die Grundsätze der Logik und die Zahlen außerhalb von Zeit und Raum sind. Auch wird ihre Autonomie dadurch bekräftigt, dass sie unbewegt und dem Relativitätsgesetz oder dem Umschwung des wissenden Subjekts nicht unterworfen sind – das ist es wohl, was Augustinus damit ausdrücken wollte, dass sie ewig und göttlich sind[244]. Die Zahlen können aber durch die Körpersinne nicht erfasst werden. Augustinus benennt die Eins als Grundlage (Basis) aller Zahlen: „Jede Zahl (wird) nach dem Wievielfachen der Eins benannt. Fasst sie beispielsweise die Eins zweimal in sich, heißt sie zwei, wenn dreimal, dann drei, wenn zehnmal, dann zehn. Das gilt von jeder beliebigen Zahl. Sie wird danach bestimmt und benannt, wie oft sie die Eins in sich fasst. Die Eins aber, muss jeder, der sich beim Nachdenken von der Wahrheit leiten lässt, feststellen, kann überhaupt nicht sinnlich wahrgenommen werden“[245]. Die Körpersinne könnten nur die Formen, die aus Länge, Breite und Tiefe bestehen, begreifen. Aus diesem Grund könnten diese Formen nicht Eins sein, weil es in dieser Lage keine Einheit gibt. Wiederum beherrschen die Zahlen die Kunst, die Geometrie und Astronomie – hier können wir von der universalen Bedeutung der Zahlen sprechen[246]. Alles wurde gemäß bestimmter Maße geschaffen. Diese Maße zeigen die von der Vernunft bemerkte Harmonie; Augustinus erläutert das, wenn er z.B. über

---

[242] Vgl. Augustinus, *De libero arbitrio* 2. VIII. 20. 80.

[243] Augustinus *De ordine* II. 19. 50. «Sed unum ad duo vel duo ad quattuor verissima ratio est nec magis heri fuit ista ratio vera quam hodie nec magis cras aut post annum erit vera nec, si omnis iste mundus concidat, poterit ista ratio non esse. Ista enim semper talis est, mundus autem iste nec heri habuit nec cras habebit, quod habet hodie».

[244] Vgl. Augustinus *De ordine* II. 14. 41.

[245] Augustinus, *De libero arbitrio* 2. VIII. 22. 84. «… quemlibte numerum tot vocari quotiens unum habuerit; verbi gratia, si bis habuerit unum duo vocantur, si ter tria, et si decies unum habent tunc vocantur decem, et quilibet omnino numerus quotiens habet unum hinc illi nomen est et tot appellatur. Unum vero quisquis verissime cogitat profecto invenit corporis sensibus non posse sentiri».

[246] Vgl. Hessen, J., Augustins Metaphysik der Erkenntnis, S. 24.

Grammatik oder Sprachregeln spricht oder wenn er über die Natur redet: „Sie [die Vernunft] betrachtete Himmel und Erde und nahm wahr, dass es die Schönheit war, an der sie Gefallen fand, und in der Schönheit waren es die Formen, in den Formen die harmonischen Maße, in den Maßen letztlich die Zahlen“[247]. Außerdem versäumt er es nicht, auf die Geometrie hinzuweisen, die Wahrheiten besitzt, an denen nicht gezweifelt werden könnte. Diese Wahrheiten haben auch ein eigenes Sein und sie sind außerhalb der Sinne, weil sie unkörperlich sind. Augustinus erhärtet das, wenn er über die Figuren der Geometrie spricht, die von der Geistseele erfasst werden könnten.

2.2. Die ethischen und ästhetischen Normen

Weiterhin spricht Augustinus über eine andere Gruppe von ewigen Wahrheiten, die ethischen und ästhetischen Normen, gemäß denen wir über die Sachen urteilen „Denn wenn ich mich fragte, worauf es denn gründe, dass ich die Schönheit der körperlichen Dinge am Himmel und auf der Erde würdigen kann, und was für Maß mir zuhanden sei, wenn ich über Dinge, die so oder anders sein können, frischweg urteile und sage: ´das ist, wie es sein soll, und jenes nicht`, wenn ich also fragte, wovon mein bestimmtes Urteil eigentlich bestimmt ist, so stieß ich jenseits meines doch selbst auch wandelbaren Geistes auf eine unwandelbare und in sich ewig feste Wahrheit“[248]. Obwohl diese Wahrheiten ihr eigenes Sein haben, sind ihre Erscheinungen greifbar. Diese Erscheinungen sind die Beweise für ihre Existenz, ihre Spuren, die uns auffordern, sie zu suchen und zu erreichen.

Diese Wahrheiten verweisen auf die Wahrheit selbst, die sie einschließt, und gemäß der sie Wahrheiten sind: „Denn nicht durch das Keusche entsteht die Keuschheit, sondern durch die Keuschheit entsteht das Keusche. So ist auch sicher alles Wahre durch die Wahrheit wahr“[249]. Was Augustinus zu zeigen versuchte, ist, dass für die Wahrheit das Identitätsgesetz gilt, d.h. sie ist immer dieselbe, und da es eine Wahrheit,

[247] Augustinus, *De ordine* II. 15. 42. «… est […] terram caelumque conlustrans sensit nihil aliud quam pulchritudinem sibi placere et in pluchritudine figuras, in figuris dimensiones, in dimensionibus numeros».
[248] Augustinus, *Confessiones* VII. 17. 23. «Quaerens enim, unde adprobarem pulchritudinem corporum sive caelestium sive terrestrium et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: „Hoc ita esse debet, illud non ita“, hoc ergo quaerens, und iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram inconmutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam conmutabilem».
[249] Augustinus, *Soliloquia* I. 15. 27. «Non enim casto castitas, sed castitate fit castum; ita etiam, si quid verum est, veritate utique verum est».

die alle Wahrheiten umfasst, gibt, ist also die Wahrheit einzig oder eins. Die alles inbegriffene Wahrheit ist unabhängig von dem menschlichen Subjekt und von der menschlichen Erfahrung: „Du wirst keinesfalls leugnen, dass es eine unwandelbare Wahrheit gibt, die all das in sich schließt, was unwandelbar wahr ist, die weder dein noch mein noch irgendeines Menschen Eigentum heißen kann, sondern allen das unwandelbar Wahre Erblickenden als wundersam geheimes und doch jedermann zugängliches Licht gegenwärtig ist und sich kundtut“[250]. Sie wird durch die Vernunft begriffen, aber sie ist ihr nicht gleich, weil die Vernunft eine Wirkende und Gewirkte ist, dagegen ist die Wahrheit stets eine Wirkende: „Denn unser Geist schaut bald mehr, bald weniger klar und erweist sich dadurch als veränderlich, während die Wahrheit in sich verharrt, nicht zunimmt, wenn sie mehr, und nicht abnimmt, wenn sie weniger erkannt wird. Sondern sie bleibt unversehrt und unverdorben“[251]. Also ist sie dem Geist überlegen und vornehm. Diese Wahrheit ist über allen Wahrheiten und ihr Ursprung: „Dich, o Gott – Wahrheit, rufe ich an; Ursprung, Grundlage und Urheber der Wahrheit von allem, was wahr ist“[252].

2.3. Die Gewissheit der Selbsterkenntnis

Eine andere Wahrheit, an der nach Augustinus nicht gezweifelt werden kann, ist nach Augustinus die Existenz des Ich. Augustinus zufolge ist der Mensch ein geistiges Lebewesen, das sich von den anderen Seienden durch den Geist unterscheidet[253]. Der Mensch ist wie die Tiere auch ein Lebewesen und hat wie sie Sinne, durch die er empfängt, was um ihn geschieht. Aber was sie entbehren, ist das Urteil über das, was sie erleben oder was um sie passiert. Also ist das Sein des Menschen ein verständiges Sein.

---

[250] Augustinus, *De libero arbitrio* 2. XII. 33. 130. «Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cuiusquam hominis, sed onibus incommutabilia vera cernentibus tamquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter».

[251] Augustinus, *De libero arbitrio* 2. XII. 34. 135. «Mentes enim nostrae aliquando eam minus aliquando eam plus vident et ex hoc fatentur se esse mutabiles, cumm illa in se manens nec proficiat cum plus a nobis videtur nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta … ».

[252] Augustinus, *Soliloquia* I. 1. 3. «Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia».

[253] Vgl. Augustinus, *De quantitate animae* XXV. 47; *De vera religione* XXIX. 53. 145; *De libero arbitrio* 2. VI. 13. 52; *De ordine* II. 11. 31.

Augustinus kommt nun zu dem Thema, dass der Mensch lebt, und er kann daran nicht zweifeln, dass er lebt oder sozusagen existiert[254]. Der Zweifel könnte durch sich selbst überwunden werden, so dass der Moment des Zweifels ein gewisses, unwandelbares und wahres Moment ist. Der zweifelnde Mensch weiß, dass er zweifelt, und er zweifelt aber nicht an dem Moment des Zweifels oder an der Tat des Zweifels, sondern er muss nach der Quelle dieser Gewissheit suchen, dass er zweifelt: „Wer möchte jedoch zweifeln, dass er lebe, sich erinnere, einsehe, wolle, denke, wisse, und urteile? Auch wenn man nämlich zweifelt, lebt man; wenn man zweifelt, erinnert man sich, woran man zweifelt; wenn man zweifelt, sieht man ein, dass man zweifelt; wenn man zweifelt, will man Gewißheit haben; wenn man zweifelt, denket man; wenn man zweifelt, weiß man, dass man nicht weiß; wenn man zweifelt, urteilt man, dass man nicht voreilig seine Zustimmung geben dürfe“[255]. Also wenn der Mensch zweifelt, könnte er an der Tätigkeit, an der der Geist kenntlich ist, nicht zweifeln, und er lebt, aber er zweifelt daran nie, dass er lebt und existiert, weil er die Gewissheit der Existenz hat. Es ist offensichtlich, dass die den Zweifelprozess begleitenden geistigen Tätigkeiten nicht bezweifelt werden können, nämlich das Erinnern, Einsehen, Wollen, Denken, Wissen und Urteilen, die fest mit dem Leben verbunden sind, aber nicht mit dem normalen Leben des Lebewesens, sondern mit dem vernünftigen Leben des Lebewesens.

Die Erinnerung, das Denken und das Einsehen sind geistige Tätigkeiten, an denen der Geist nicht zweifelt, weil sie in ihm selbst sind. So zweifelt man nicht um des Zweifelns willen, sondern um Gewissheit zu erreichen. Das Zweifeln ist eine geistige Tätigkeit, die, auf einer logischen Basis gründend, eine eigene Methode verfolgt. Also wird hier die Trennung zwischen dem Objekt des Zweifelns und dem zweifelnden Subjekt deutlich. Das Objekt könnte in Zweifel gezogen werden, während an der Gewissheit des zweifelnden Subjekts nicht gezweifelt werden kann, weil durch es die gewisse Wahrheit zu erreichen versucht wird. Augustinus bemüht sich darum zu betonen, dass das zweifelnde Selbst nie das Objekt des Zweifels sein kann, weil das erste gewisse Moment in ihm das Leben ist, d.h. der Mensch kann nicht daran

[254] Vgl. Augustinus, *De beata vita* II. 7; *Soliloquia* II. 1. 1; *De trinitate* XV. 12. 21.

[255] Augustinus, *De trinitate* X. 10. 14. «vivere se tamen et meminisse et intellegere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quandomquidem atiam si dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse vult; si dubutat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere».

zweifeln, dass er lebt. Danach behandelt er die geistigen Momente und Tätigkeiten, die den Zweifelsprozess begleiten, d.h. er analysiert die innere geistige Tätigkeit innerhalb von Begriffen, die grundsätzlich und wesentlich miteinander verbunden sind und zwischen denen nicht getrennt werden könnte. Außerdem konstituieren sie ein totales Ganzes, das das vernünftige denkende Lebewesen im Allgemeinen ausdrückt.

Das Wissen geht der Liebe voraus, d.h. das Geliebte muss vorher gewusst werden, damit man es lieben kann. So wird die Schönheit durch die Betrachtung und das Wissen der schönen Körper in dieser Welt erkannt, und die Liebe eines guten Menschen wird durch das Wissen der Tugend erkannt. Bezüglich der Wissenschaften spielt die Autorität der berühmten Lehrer, von denen die Menschen über diese Wissenschaften hören, eine große Rolle. Aber in dieser Lage müssen die Fachbegriffe zuerst erkannt werden: „Freilich, trügen wir nicht den Begriff einer jeden Wissenschaft flüchtig eingeprägt in der Seele, so würden wir nie in Eifer entbrennen, sie kennenzulernen“[256]. Hier meint Augustinus nicht das völlige oder ganze Wissen einer Wissenschaft, sondern ein primäres Wissen, das den Menschen anregen kann, damit er ein Thema liebt und weiter sucht.

Im Bereich der Sprache zeigt sich die Bedeutsamkeit der Kenntnis eines bezeichneten Dinges. Augustinus weist darauf hin, dass die Sprache wichtig ist, um etwas auszudrücken oder etwas zu bezeichnen, und er hebt hervor, dass die vorherige Kenntnis eines Dinges eine größere Rolle spielt als das Hören eines Zeichens. Wenn man ein Zeichen oder Wort hört, wird man entflammt zu suchen, was es bezeichnet, und man muss schon wissen, dass dieses Zeichen nicht ein leerer Laut ist, sondern dass es etwas bezeichnet: „Weil sie [die Seele] aber weiß, dass es sich nicht bloß um einen Klanglaut handelt, sondern dass dieser zugleich ein Zeichen ist, will sie vollkommene Kenntnis gewinnen. Kein Zeichen nun kennt man vollkommen, wenn nicht erkannt ist, welcher Sache Zeichen es ist“[257]. Aus dieser Perspektive entsteht die Sprache aus den materiellen Gegenständen, von denen sie nicht abgetrennt werden kann. So ist die Sprache leer ohne einen in den Zeichen latent vorhandenen Inhalt und sie kann keine Erkenntnis hervorrufen, weil sie durch Gegenstände erzeugt wird.

---

[256] Augustinus, *De trinitate* X. 1. 1. «Et tamen nisi breuiter impressam cuiusque doctrinae haberemus in animo notionem, nullo ad eam discendam studio flagraremus».

[257] Augustinus, *De trinitate* X. 1. 2. «Quia vero non solum esse vocem sed et signum esse iam nouit, perfecte id nosse vult ; neque ullum perfecte signum noscitur nisi cuius rei signum sit cognoscatur».

Die vorherige Erkenntnis eines Themas wird als Motivation für die Liebe betrachtet, um es zu erkennen, damit man das Endziel erreichen kann. Also haben wir hier eine triadische Struktur: primäres Wissen, Liebe und vollkommenes Wissen als Endziel. In dieser Struktur ist die Liebe wie eine Brücke zwischen dem primären Wissen und dem vollkommenen Wissen. So entwickelt sich das primäre Wissen durch die Liebe, damit es vollkommen sein wird: „Daher ist alle Liebe einer eifrig sich mühenden Seele, das heißt eines Menschen, der wissen will, was er nicht weiß, nicht Liebe zu einem Gegenstand, den er nicht kennt, sondern zu einem Gegenstand, den er kennt und um dessentwillen er wissen will, was er noch nicht weiß“[258]. Die liebende Suche des Menschen ist eine grundsätzliche Bedingung für die Ergänzung des Erkenntnisprozesses. Es muss beachtet werden, dass diese Suche eine partikulare kognitive Grundlage hat, d.h. man kennt nur teilweise das Objekt seiner Suche. Aber diese Grunderkenntnis erfüllt seinen Erkenntnisdrang nicht, und man versucht – mit dem Impuls der Liebe – das vollständige Ziel der Erkenntnis zu erlangen. Außerdem kann das, was unbekannt ist, liebende Suche nicht anregen, weil wegen seiner Unbekanntheit das Unbekannte keinen Eindruck auf den Menschen macht.

Augustinus wendet den Ausdruck „das Unbekannte kann nicht geliebt werden“ auf den Geist an. Aber die Frage wird so gestellt: Was kann der sich suchende Geist lieben, solange er sich selbst nicht kennt? Das Kennen des Geistes für sich selbst kann nicht aus der äußerlichen Welt entstehen, weil sie von anderer Natur ist, und der Geist kann sich nicht durch die Betrachtung anderer Dinge, die ihm ähneln, oder durch das Kennen anderer Geister kennen, weil er in dieser Situation sich nicht sucht: „Wenn es so wäre wie bei den Augen des Leibes, denen andere Augen bekannter sind als sie sich selbst, dann würde er sich nicht suchen, da er ja niemals sich finden würde“[259]. Aber Augustinus zeigt, dass der Geist das Kennen kennt und das, was es bedeutet. Hier wird das Kennen als allgemeiner Begriff behandelt, durch den der Geist erkennt, dass er sich nicht kennt und wünscht und sucht, sich selbst zu kennen. Aus dieser Perspektive beginnt die Suche, d.h. der Geist beginnt zu wissen und zu ergreifen, dass er sich selbst suchen muss: „Er kennt ja, dass er anderes kennt, sich aber nicht kennt; daher

[258] Augustinus, *De trinitate* X. 1. 3 «Quamobrem omnis amor studentis animi, hoc est volentis scire quod nescit, non est amor eius rei quam nescit sed eius quam scit propter quam vult scire quod nescit». Vgl. *De Tirinate* X. 2. 4.
[259] Augustinus, *De trinitate* X. 3. 5. «Quod si ut oculis corporis magis alii oculi noti sunt quam ipsi sibi, non se ergo quaerat numquam inventura».

weiß er ja auch, was Kennen ist“[260]. Den Begriff „Wissen“ kennt der Geist durch seine Erkenntnis der anderen Gegenstände. So kennt er das Objekt seiner Erkenntnis, aber er kennt sich selbst nicht. Deswegen muss er das Erkenntnisobjekt, das außerhalb ihm ist, in ein inneres Objekt verwandeln, d.h. reflektieren. Hier werden das nach der Erkenntnis suchende Subjekt und das Erkenntnisobjekt eins. Dementsprechend muss der Geist aus sich selbst und aus seiner eigenen Erfahrung wissen, was Kennen ist.

Der Geist, die Kenntnis und die Liebe sind gleich: „Also sind der Geist und seine Liebe und seine Kenntnis eine Art Dreiheit, und diese drei sind eins, und wenn sie vollkommen sind, sind sie gleich“[261]. Der Geist ist nicht der Träger für der Liebe und Erkenntnis, sondern sie sind wie er: „Sie haben vielmehr ein Sein nach Weise der Substanz wie der Geist selbst“[262]. D.h. diese drei Momente sind wesentlich untrennbar, und sie ergänzen einander. Demgemäß wird über die Beziehung des Geistes mit sich selbst gesprochen, also über die Selbstreflexion. Der Geist kennt sich selbst durch sich selbst. Aber wenn er sich nicht kennt, liebt er sich nicht, weil niemand etwas liebt, das unbekannt ist. Aber der Geist kennt sich selbst: „Er weiß also von sich selbst. Denn, wenn er sich sucht, um sich zu kennen, dann kennt er sich schon als Suchende“[263]und „wenn er aber weiß, was er sucht, und sich selbst sucht, dann kennt er doch sicher sich selbst“[264]. Diese Existenz zeichnet sich durch Denken und Liebe zu sich selbst aus. „Diese (mens) kann nur nach Selbsterkenntnis streben, wenn sie sich liebt. Dies vermag sie aber nur, weil sie sich bereits kennt“[265]. Aber wird der Geist als Ganzes betrachtet, dann gilt: „Wenn aber der Geist sich als ganzer erkennt, das heißt, wenn er sich vollkommen erkennt, dann umfasst seine Kenntnis sein Ganzes. Und wenn er sich vollkommen liebt, dann liebt er sich ganz, und seine Liebe betrifft sein Ganzes“[266]. Dementsprechend finden wir, dass der Geist sich erkennen will. Er weiß von sich aufgrund seiner Erfahrung von dem allgemeinen Wissen, das mit ihm fest verbunden

[260] Augustinus, *De trinitate* X. 3. 5. «Nam nouit quod alia nouerit, se autem non nouerit ; hinc enim nouit et quid sit nosse».
[261] Augustinus, *De trinitate* IX. 4. 4.«ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam sun, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt aequalia sunt».
[262] Augustinus, *De trinitate* IX. 4. 5.«[…] sed substantialter etiam ista sunt sicut ipsa mens […]».
[263] Augustinus, *De trinitate* X. 3. 5. «scit igitur se ipsam. Deinde cum se quaerit ut noverit, quaerentem se iam novit».
[264] Augustinus, *De trinitate* X. 4. 6. «at si novit quid quaerat et se ipsam quaerit, se ipsa mutique novit».
[265] Brachtendorf, J., die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, S. 166.
[266] Augustinus, *De trinitate* IX. 4. 7. «mens vero cum se totam novit, hoc est perfecte novit, per totum eius est notitia eius; et cum se perfecte amat, totam se amat et per totum eius est amor eius».

ist, weil er die anderen Gegenstände oder Objekte weiß. Solange der Geist sich selbst erkennen will, liebt er sich selbst, und durch die Liebe strebt das Subjekt sich selbst zu erkennen. Also treten drei Zustände in Erscheinung, nämlich der Geist, das Wissen und die Liebe, die sozusagen eine untrennbare Struktur formulieren und jede von ihnen impliziert die andere notwendigerweise.

Das Problem der Selbsterkenntnis zeigt Augustinus anhand des Themas des Gedächtnisses in *Confessiones X* auf: „Groß ist die Macht meines Gedächtnisses, gewaltig groß, o Gott, ein Inneres, so weit und grenzenlos. Wer ergründet es in seiner ganzen Tiefe? Diese Kraft gehört meinem eigenen Ich hier an, sie ist in meiner Natur gelegen, und gleichwohl fasse ich selber nicht ganz, was ich bin. So ist der Geist zu eng, sich selbst zu fassen. Wo aber ist es, was er an Eigenem nicht fassen kann? Ist es etwa außer ihm, nicht in ihm selbst? Wie also fasst er's nicht?“[267]. Er wundert sich über die große Macht des Gedächtnisses, dass der Geist alle Bilder der Dinge ins Gedächtnis zurückrufen kann, aber er kann sich selbst nicht ergreifen. Die Frage lautet: Wie kann der Geist – das Subjekt – sich selbst erkennen? Muss er nach etwas suchen, das außerhalb seiner selbst ist, um sich selbst zu erlangen? Muss er die im Gedächtnis gespeicherten Abbilder suchen, damit er ein ihm ähnliches Bild findet, das schon durch irgendein Ding begriffen wird? Oder muss er zu seinem Selbst zurückkehren, um es zu ergreifen und zu erkennen? Damit der Geist sich selbst erkennen kann, muss er die Bilder der äußeren Dinge, die dank seiner Kraft im Gedächtnis gespeichert werden, nicht zu Hilfe nehmen, sondern er muss sich selbst durch von ihm erfundene Instrumente suchen. Diese Instrumente sind schon in ihm und formulieren den Kern jedes Prozesses, den er tut oder durchführt, und was der Geist in dieser Lage kennt, kennt er als Ganzes. Dieses Problem wird in *De trinitate* behandelt. Der Geist weiß als ganzer, was er weiß: „Ich sage nicht: Er weiß das Ganze, sondern: Was er weiß, weiß er als ganzer“[268]. So kann die Erkenntnis des Geistes für sich selbst nicht teilbar sein. Wenn der Geist sich selbst teilweise kennt, sucht er sich selbst teilweise. Also sucht er nicht sich selbst, sondern einen Teil von sich: „Der Teil nämlich, der gefunden ist, sucht sich nicht; der Teil aber, der noch nicht gefunden ist,

[267] Augustinus, *Confessiones* X. 8. 15. «Magna ista vis est memoriae, magna nimis, deus meus, penetrale amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? Numquid extra ipsum ac non in ipso? Quomodo ergo non capit?».
[268] Augustinus, *De trinitate* X. 3. 6. «non dico: totum scit, sed: quod scit tota scit».

sucht sich ebenfalls nicht, weil er von dem Teil, der schon gefunden ist, gesucht wird“[269]. Die teilbare Erkenntnis erzeugt eine teilbare Suche. Deswegen ist das Wissen des Geistes für sich selbst ein ganzes Wissen, und seine Liebe zu sich selbst umfasst das ganze Selbst und die Suche ist auch eine ganze, damit kein Teil von dem geistigen Selbst unbekannt bleibt.

Augustinus begnügt sich nicht nur mit der Existenz als einfacher Existenz, sondern thematisiert die verständige Existenz, die das wahre Sein ist, weil das wahre Leben das verständige Leben ist. Er unterscheidet hier zwischen zwei Ebenen des Lebens. Das physische Leben teilt der Mensch mit den vernunftlosen Lebewesen. Diese nehmen mit uns am Sein teil, aber sie wissen nicht, dass sie existieren, weil sie keine Fähigkeit zu denken haben und ihre Geisteskräfte ihrem Instinkt und der Erfüllung der körperlichen Bedürfnisse unterworfen sind[270]. Das geistige Leben, das an der Kenntnis des Geistes für sich selbst kenntlich ist, lebt nur der Mensch, weil er die Fähigkeit zu denken und einzusehen hat. Was meint Augustinus damit, dass der Geist sich durch das Leben, das Sein und die sich begreifende geistige Aktivität definiert? Das sich selbst Begreifende erzeugt seine eigenen Instrumente, die ihm die Wahrheit zu erreichen helfen. Dieses verständige Sein ist das menschliche Sein, das das suchende und sich begreifende Ich ist: „Auf dem Gebiet des eigenen Sein, des Sich-Selbst-Wissen und der Liebe dieses Seins und Wissens scheint also die höchste Gewißheit der geistigen Erkenntnis gefunden zu sein“[271]. Die Erkenntnis des Geistes für sich selbst ist eine Bedingung, damit er zu sich selbst zurückkehrt: „Der Geist könne sich an diesen Zustand erinnern, wisse auch, dass Selbsterkenntnis die Bedingung für die Rückkehr sei und strebe daher nach Selbstreflexion“[272].

Durch die Bestimmung des Konzeptes „Denken“ wird die Relation des Geistes zu der äußeren Welt und zu sich selbst erklärt. „Das heißt aus der Zerstreuung sammeln, was unter Denken eigentlich zu verstehen ist“[273]. Das erläutert er durch die Behandlung des Gedächtnisses und seine Macht, die Bilder der Dinge oder das, was

[269] Augustinus, *De trinitate* X. 4. 6. «Pars enim quae inuenta est non se quaerit; pars autem quae nondum inuenta est nec ipsa se quaerit quoniam ab ea quae iam inuenta est parte quaeritur».
[270] Vlg. Augustinus, *De trinitate* X. 4. 6 – 8. 11.
[271] Fischer, N., Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik, S. 210.
[272] Brachtendorf, J., die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, S. 167.
[273] Augustinus, *Confessiones* X. 11.18. «Id est velut ex quadam dispersione colligenda, unde dictum est cogitare».

gelernt wurde, zurückzurufen. Im Laufe der Zeit werden die Bilder der Dinge im Gedächtnis zerstreut, und da ist das Denken die Operation, die zerstreuten Bilder miteinander durch Gedächtnis im Geist zu verbinden. Aber was der Geist trägt, sind nur die Bilder, die er von der Welt erworben hat, und was er gelernt hat wie die Wissenschaft oder Sprache. Diese alle sind im Gedächtnis gespeichert, bis der Geist sie wieder ins Bewusstsein bringen und zwischen ihnen eine Einheit konstituiert, damit er sie benutzen kann, wie er will.

In allen diesen Tätigkeiten wendet sich der Geist nicht sich selbst zu, sondern etwas anderem. Bei der Verbindung mit der äußeren Welt wendet sich der Geist einer anderen Natur zu, die nicht wie seine ist, und wenn er die Bilder der Dinge ins Gedächtnis zurückruft, wendet er sich auch einer anderen Natur zu. Also muss der Geist sich selbst zuwenden.

Danach diskutiert Augustinus die Verbindung zwischen Einsicht, Erinnerung und Willen und erklärt, dass diese drei eins sind: „Diese drei also, Erinnerung, Einsicht und Wille, sind, da sie nicht drei Leben sind, sondern ein Leben und nicht drei Geister, sondern ein Geist, folgerichtig auch nicht drei Substanzen, sondern eine Substanz“[274].

Augustinus zeigt sein Verständnis für das Delphische Gebot „Erkenne dich selbst“, dass der Mensch zu sich selbst zurückkehren muss und an seine Position denke und sie erkennt. Also muss er sich selbst reinigen: „Wenn ihm also geraten wird, dass er sich selbst erkennt, so soll er sich nicht suchen, als ob er sich selbst weggenommen worden wäre, sondern er soll das wegnehmen, was er sich hinzufügte“[275]. Diese Einheit zeigt sich dadurch, dass diese drei ein Leben, ein Geist und eine Substanz sind, und was sich auf eine von diesen bezieht, bezieht sich auf alle drei. „Schließlich seien >intellegentia<, >voluntas< und >memoria< in ihrer wechselseitigen Bezogenheit gleich, und zwar jedes Einzelne jedem Einzelnen und jedes Einzelne der Gesamtheit, wie sich an ihrer wechselseitigen Umfassung zeigen lasse“[276]. Jede Tätigkeit kann alleine nicht vollkommen sein, sondern jede impliziert die andere notwendig, und dieser Zusammenhang und diese Verflechtung können nicht voneinander getrennt werden:

---

[274] Augustinus, *De trinitate* X. 11. 18. «haec igitur tria, memoria, intellegentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae sed una vita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed una substantia».

[275] Augustinus, *De trinitate* X. 8. 11. «cum igitur ei praecipitur ut se ipsam cognoscat, non se tamquam sibi detracta sit quaerat, sed id quod sibi addidit detrahat».

[276] Brachtendorf, J., Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, S. 187.

„Ich erinnere mich nämlich, dass ich Erinnerung, Einsicht und Willen habe, und ich sehe ein, dass ich einsehe, will und mich erinnere, und ich will, dass ich will, mich erinnere und einsehe, ich erinnere mich schließlich zugleich meiner ganzen Erinnerung, meiner ganzen Einsicht und meines ganzen Willens“[277]. Es gibt keine Disjunktion zwischen diesen drei Tätigkeiten, weil man sich erinnert, was in seinem Gedächtnis ist, man weiß, dass man einsieht, und man will und weiß, was man will und einsieht; und was man nicht weiß, dessen kann man sich nicht erinnern und das kann man auch nicht wollen. Also erfasst jede die anderen, und alle werden als Einheit betrachtet: „Wenn daher von jedem Einzelnen alle insgesamt und ganz erfasst werden, dann ist jedes einzelne als ganzes jedem anderen als ganzem gleich; ebenso ist jedes einzelne als ganzes zugleich allen als ganzen gleich, und diese drei sind eines, ein Leben, ein Geist, ein Wesen“[278].

In *Confessiones XIII* finden wir auch einen Hinweis auf eine triadische Struktur des menschlichen Geistes: „Denn ich bin und ich weiß und ich will: und zwar bin ich, indem ich weiß und will, und das weiß ich, dass ich bin und will, und das will ich, dass ich bin und weiß“[279]. Hier zeigen sich die drei Momente des Geistes – *esse*, *nosse* und *velle* -, durch die das Ich sich als Einheit präsentiert, und es drückt sein Sein, sein Wissen seines Seins und seinen Willen zu wissen aus: „Im Sein des Geistes ist das Sichwissen und Sichwollen enthalten, das Wissen richtet sich auf das eigene Sein und Wollen und das Wollen auf das Sein und Wissen. Jedes einzelne Glied birgt die beiden anderen in sich und repräsentiert somit das Ganze“[280]. Diese Umfassung oder das Ganze wird als Sein, Wissen, Ergreifen dieses Seins und Wille, dieses Sein zu wissen und zu ergreifen verstanden. Alle diese konstituieren einen Moment des Geistes, der auf sich reflektiert.

In seinen Selbstgesprächen erläutert Augustinus, dass er ist, und er weiß, dass er ist und er will sich erkennen. Außerdem weiß er, dass er denkt. Also ist dieses seiende Ich

---

[277] Augustinus, *De trinitate* X. 11.18. «Memini enim me habere memoriam et intellegentiam et voluntatem, et intellego me intellegere et velle atque meminisse, et volo me velle et meminisse et intellegere, totamque meam memoriam et intellegentiam et voluntatem simul memini».

[278] Augustinus, *De trinitate* X. 11.18. «Quapropter quando inuicem a singulis et tota et omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis et tota singula simul omnibus totis, et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia».

[279] Augustinus, *Confessiones* XIII. 11.12. «Sum enim et scio et volo: sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire».

[280] Brachtendorf, J., Augustins Confessiones, S. 286.

wissend, wollend und denkend[281]. Diese Trias findet sich aber als *esse*, *vivere* und *intellegere* in *De libero arbitrio*. Er behandelt sie hier im Rahmen einer Hierarchie, durch die er zeigt, dass der Mensch sich von allen Seienden unterscheidet. Er existiert wie alle Seienden und er lebt wie alle Lebewesen, aber er ist durch das Denken (*intellegere*) von ihnen unterschieden. Also ist das Dasein des Menschen ein bewusstes Dasein, weil der Mensch begreift, dass er existiert und lebt. Man kann eine Entwicklung der Terminologie bei Augustinus bemerken: *Esse*, *nosse* und *velle* unterscheiden sich von *esse*, *vivere* und *intellegere*. Die zweite Trias zeigt, dass der Mensch sich durch das Denken von allen Lebewesen unterscheidet und das Denken das Beste ist[282]. Hingegen zeigt die erste Trias die Tätigkeit oder quasi die innere Bewegung des Geistes, die mit seiner Existenz zusammenhängt.

In *De trinitate* verwendet Augustinus auch eine andere Terminologie, nämlich *memoria*, *intellegere* und *voluntas*. Wer nicht lebt, kann sich nicht erinnern. Aber er weiß, dass er einsieht, was er immer einsieht, und er weiß, dass er will, was er immer will, und was er weiß, erinnert er [283]. Das Wissen steht immer als Bedingung in allen Triaden. Damit bleibt Augustinus im Bereich der Trias Wissen, Liebe und Erkennen. Diese Trias ist bei ihm latent in allen Triaden. Schließlich ist die Struktur des Geistes eins, und alle seine Tätigkeiten drücken das Ganze aus. So ist er eine Dreifaltigkeit, die den dreifaltigen Gott symbolisiert.

Der Grund für die Gewissheit der Selbsterkenntnis liegt im Identitätsgesetz, d.h. das Subjekt und das Objekt sind gleich: „Er liegt in der hier gegebenen Identität von Subjekt und Objekt. Wenn ich mein Selbst zum Gegenstand meines Denkens mache; wenn ich über mein Sein, Leben, Denken, Lieben reflektiere, so bin ich zugleich Subjekt und Objekt meines Denkens. Ich, der Denkende, und der Gegenstand, an den ich denke, sind ein und dasselbe. Das erkennende Subjekt steht hier nicht einem von ihm wesenverschiedenen Gegenstand gegenüber, sondern hat sich selbst zum Gegenstand“[284]. Außerdem bleibt der Geist immer gegenwärtig in allen seinen

[281] Vgl. Augustinus, *Soliloquia* II. 1. 1.
[282] Augustinus wiederholt seine Erklärung, die in *De libero arbitrio* 2. III. 7 ist, in *De trinitate* X. 10.13, dass der Mensch sich durch *intellegere* unterscheidet. Aber danach fügt er den Willen bei, dass alle wissen, dass sie wollen. Hier geht es nicht mehr um die Hierarchie der Existenz, sondern um die Tätigkeit des Geistes, die auf *esse*, *nosse* und *velle* beruht. Diese Erklärung wird angewendet, damit das Thema des sich begreifenden Geistes erläutert wird.
[283] Vgl. Augustinus, *De trinitate* X. 11.18.
[284] Hessen, J., Augustins Metaphysik der Erkenntnis, S. 22.

Tätigkeiten, und er erkennt und erreicht sich selbst nicht als abwesend: „Der Geist erkenne sich also selbst und suche sich nicht wie einen Abwesenden, sondern richte die Aufmerksamkeit seines Willens, die über andere Dinge hinschweifte, auf sich selbst und denke sich selbst“[285]. Augustinus setzt seine Erklärung dieses Gebots folgendermaßen fort: „Wenn man aber dem Geist sagt: (Erkenne dich selbst), so erkenne er sich eben in dem Augenblick, in dem er das Wort (dich selbst) versteht, und er erkennt sich aus keinem anderen Grund als deshalb, weil er sich gegenwärtig ist“[286]. Der Geist ist gewiss, wenn er die Disjunktion zwischen sich und den anderen, die nicht von sich selbst oder in sich sind, erkenne: „Und dies ganze Gebot, dass der Geist sich selbst erkenne, zielt darauf ab, dass er gewiß werden dessen, dass er nichts von dem sei, worüber er ungewiß ist, und dass er gewiß werde, nur das zu sein, was allein zu sein er gewiss ist“[287].

Also ist der absolute Zweifel unmöglich. Wenn man auch an allen um sich herum existierenden Sachen zweifelt, könnte man dennoch nicht an sich selbst zweifeln. Dieses Ich ist immer gegenwärtig und anwesend, und wir sind sicher, dass es stets gegenwärtig und vorhanden ist, denn, wenn es gegenwärtig zu sein aufhört, bedeutet das das Aufhören des geistigen und denkenden Zustands.

2.4. Der Begriff „Ich“ bei Descartes und Augustinus

Wenn man die Behandlung des Ichs bei Augustinus darlegt, kann man nicht das gleiche Thema bei Descartes ignorieren, weil Descartes das Thema Ich ähnlich wie Augustinus behandelt. Wir wollen eine Rückschau auf Augustins eigene Gedanken geben und danach eine Zusammenfassung der cartesianischen Gedanken darstellen.

Aus der Erklärung Augustins, dass niemand bezweifelt, dass er lebt, folgt die Unbezweifelbarkeit der Existenz, d.h. wer lebt, existiert, weil das Leben die primäre Stufe der Existenz ist, in der es aber keinen Unterschied zwischen dem Ich und dem materiellen Körper gibt. Die erste Stufe des Beweises des Ichs kann so sein: *ego vivo, ego existo*. Somit muss erstens die Gewissheit des Daseins oder die Lebensgewissheit

[285] Augustinus, *De trinitate* X. 8. 11. «cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur statuat in se ipsa et se cogitet».

[286] Augustinus, *De trinitate* X. 9. 12. «sed cum dicitur menti: cognosce te ipsam, eo ictu quo intellegit quod dictum est te ipsam cognoscit se ipsam, nec ob aliud quam eo quod sibi praesens est».

[287] Augustinus, *De trinitate* X. 10. 15. «totumque illud quod se iubetur ut noverit, ad hoc pertinet ut certa sit non se esse aliquid eorum de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit quod solum esse se certa est».

erreicht werden. Augustinus macht einen Unterschied zwischen Existieren und Leben; nicht alles, was existiert, lebt; aber was lebt, muss existieren. Hier charakterisiert das Lebewesen eine es von den leblosen Dingen unterscheidende Tätigkeit, die sich durch die Möglichkeit der Äußerung der Existenz auf verschiedene Weise zeigt. Die erste Gewissheit ist eine existenzielle Gewissheit, die auf der Erkenntnis des menschlichen Seins als Leben und Leib beruht: „So weißt du also schon, dass du aus Leib und Leben bestehst“[288]. Danach stellt man die Frage, ob man existiert: „Du, der du dich erkennen willst, weißt du, dass du existierst?“[289] Die Antwort „Ja“ erfordert das Wissen des Grundes, auf dem die Antwort fußt. Woher weiß der Mensch, dass er existiert? Außerdem weiß Augustinus, dass er denkt; und hier zeigt sich die Verbindung zwischen Existieren und Denken. „Das Wissen um die Gewißheit des Daseins wird zurückgenommen in die Dimension des Denkens“[290]. Überdies verneint diese Antwort, dass er denkt, die Möglichkeit des Erschließens der Existenz nur vom Leben aus, d.h. «ich lebe, also bin ich» wird unzulänglich, weil es Lebewesen gibt, die ihr Sein nicht begreifen können. Also ist das Leben nicht hinreichend für den Beweis, dass der Mensch existiert. Das wahre Sein ist das Sein, das durch Denken geleistetes Ergreifen gekennzeichnet ist, weil der Mensch nur durch Denken weiß, dass er lebt und existiert. So wird der Satz «Ich denke, also bin ich» auf diese Weise erreicht. Aber Augustinus fragt, ob diese Gewissheit eine Selbsttäuschung ist; der Mensch ist in dieser Tätigkeit, und wenn er nicht wäre, könnte er sich nicht täuschen: „Wenn ich mich täusche, bin ich ja. Denn wer nicht ist, kann sich auch nicht täuschen; also bin ich, wenn ich mich täusche. Da ich demnach bin, wenn ich mich täusche, kann es keine Täuschung sein, dass ich bin; denn es steht fest, dass ich bin, wenn ich mich täusche“[291]. Die Täuschung kann ihn nicht von der Gewissheit des Seins abbringen. Das Ich ist stets gegenwärtig in allen Tätigkeiten, denn wer nicht ist, kann sich nicht täuschen. Der Kreis kann nicht ohne Zentrum sein. So ist das Ich; es ist das Zentrum aller seiner Tätigkeiten.

Das Zweifeln ist auch bei Descartes der Ausgangspunkt, um die unzweifelhafte Wahrheit zu erreichen, und er kann als Anfangspunkt für die Bewegung des

[288] Augustinus, *De beata vita* II. 7. «Ergo iam scis te constare ex corpore et vita ».
[289] Augustinus, *Soliloquia* II. 1. 1. «Tu, qui vis te nosse, scis esse te?».
[290] Berlinger, R., Augustins dialogische Metaphysik, S. 165.
[291] Augustinus, *De civitate dei* XI. 26. «Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quiargo sum si fallor, quo modo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor?».

philosophierenden Geistes betrachtet werden. Alles, was die Gewissheit nicht in sich hat, erlaubt den Zweifel: „Weil wir als sprachlose Wesen geboren werden und schon viele Urteile über sinnlich wahrnehmbare Dinge gefällt haben, bevor wir uneingeschränkten Gebrauch von der Vernunft machen können, werden wir durch vielerlei Vorurteile von der Erkenntnis des Wahren abgehalten“[292]. Die Legitimität des Zweifels besteht darin, dass viele Urteile auf der Grundlage von sinnlicher Wahrnehmung gefällt werden. Man muss nach Descartes alle Vorurteile noch einmal in Zweifel ziehen und untersuchen.

Das Ich bei Descartes ist in allen Tätigkeiten anwesend, und wenn man an allen Dingen um sich herum zweifelt und annimmt, dass alles falsch sei, bleibt dieses Ich doch immer anwesend: „Aber ich habe in mir die Annahme gefestigt, es gebe gar nichts in der Welt, keinen Himmel, keine Erde, keine Geister, keine Körper, also bin doch auch ich nicht da? Nein, ganz gewiß war Ich da, wenn ich mich von etwas nicht überzeugt habe“[293]. Auch wenn es einen sehr großen Betrüger gäbe, der mich immer zu betrügen versuchte, könnte er nicht bewirken, dass ich nicht sei, solange ich denke.

Das denkende Ich definiert sich als existent – *ego sum*, *ego existo* – und dieser Satz ist notwendig wahr[294]. Dieses Ich ist nach Descartes res cogitans, denn das Denken kann nicht von diesem Ich getrennt werden. „Das Denken [= Bewusstsein] ist es; es allein kann von mir nicht abgetrennt werden; Ich bin, Ich existiere, das ist gewiß“[295]. Das gewisse Dasein ist ein bewusster, denkbarer und unzweifelhafter Gegenstand, der dauert, solange der Mensch denkt, und es ist möglich, dass, wenn das Denken aufhört, auch das Ich zu sein aufhört.

Dieses denkende Ding vollzieht nach Descartes viele Tätigkeiten: „Also was bin ich nun? Ein denkendes Ding. Was ist das? Ein Ding, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will, das auch bildlich vorstellt und empfindet“[296]. Dieses denkende Ding bleibt das gleiche, obwohl seine Tätigkeiten verschieden sind, und

---

[292] Descartes, Die Prinzipien der Philosophie I. 1. «Quoniam infantes nati sumus, et varia de rebus sensibilibus judicia prius tulimus, quam integrum nostrae rationis usum haberemus, multis praejudiciis a veri cognitione avertimur».

[293] Descartes, Meditationen 2. 3. «Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullum terram, nullas mentes, nulla corpora; nonne igitur etiam me non esse? Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi».

[294] Vgl. Meditationen 2.5.

[295] Descartes, Meditationen 2. 6. «Cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est».

[296] Descartes, Meditationen 2. 8. «Sed quid igitur sum? Res cogitas. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens».

wenn an seinen Tätigkeiten gezweifelt wird, kann nicht an der Gewißheit der Auffassung des Ichs gezweifelt werden. Nur das Denken kann das Wesen des Ichs enthüllen, und es ist seine essentielle Eigentümlichkeit[297]. So zweifelt man, will, beurteilt, ist gewiss - alle diese Tätigkeiten sind die des Denkens und bezüglich ihrer wird klar, dass man existiert. „Das wird er (der Betrüger) doch niemals zuwege bringen, dass ich nicht bin, solange ich denke, ich sei etwas; oder dass es zu irgendeiner Zeit wahr wäre, dass ich nie gewesen, da ich doch nun wahrhaftig bin“[298].

Was Descartes unter dem Begriff „Substanz“ versteht, erklärt er folgendermaßen: „Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen als ein Ding, das so existiert, dass es keines anderen Dinges bedarf, um zu existieren“[299]. Dieses Ding bedarf nichts anderem, um zu sein, und es hat seine Existenz in sich selbst; es ist nämlich Gott. Danach unterscheidet er aber zwischen zwei Arten von Substanzen, den Körpern und dem Geist. Aber der Gebrauch des Wortes Substanz ist hier nicht univok, das heißt, die Bedeutung der Substanz bezieht sich auf Gott nicht wie auf die anderen Substanzen, weil Gott als Substanz keines anderen Dinges bedarf, aber die körperliche Substanz und die denkende Substanz sind von Gott geschaffen. „Die körperliche Substanz und der Geist, d.h. die denkende Substanz, können als geschaffene jedoch unter diesem gemeinsamen Begriff gefasst werden, weil sie Dinge sind, die bloß des Eingriffs Gottes bedürfen zu existieren“[300]. Diese zwei Substanzen können ohne Gott nicht existieren; er hat sie geschaffen und sie bekommen ihre Existenz von ihm.

Die Tätigkeit des Denkens, auf der die Existenz des Ichs beruht, geschieht durch den Zweifel an den Dingen und ist keine reflektierte Tätigkeit, d.h. der Geist reflektiert nicht auf sich selbst. Also existiert der Mensch durch das zweifelnde Denken und das Wissen kommt nach dem Denken und Existieren: „Denn offenbar ist es widersprüchlich, anzunehmen, dass dasjenige, das denkt, in eben derselben Zeit, in der es denkt, nicht existieren sollte. Und deshalb ist die Erkenntnis, ich denke, daher bin ich, die überhaupt erste und sicherste, auf die jeder regelgeleitet Philosophierende

---

[297] Vgl. Descartes, Die Prinzipien der Philosophie I. 53. «cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis».

[298] Descartes, Meditationen 3. 4. «Fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quandiu me aliquid esse cogitabo; vel ut aliquando verum sit me nunquam fuisse, cum jam verum sit me esse».

[299] Descartes, Die Prinzipien der Philosophie I. 51. «Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum».

[300] Descartes, Die Prinzipien der Philosophie I. 52. «Possunt autem substantia corporae et mens, sive | substantia cogitans, creata, sub hoc communi conceptu intelligi, quod sin tres, quae solo Dei concurus egent ad existendum».

stößt“[301]. Die Verbindung besteht zuerst zwischen Existieren und Denken. So wird das Ich von allem, was um es herum ist, abgesondert, d.h. dass der Mensch die primäre Gewissheit der Existenz des Ichs erreicht. Danach wird die Tätigkeit, durch die das Ergreifen der Existenz des Ichs erlangt wird, auch abgesondert; aber das findet durch das Denken statt.

Damit die Natur des Geistes erfasst wird, muss zwischen ihr und der Natur der Dinge unterschieden werden. Hier ergibt sich, dass, was der Natur der Dinge entspricht, nicht der Natur des Geistes entspricht; was für die Natur des Geistes angemessen ist, ist das Denken. Danach erreicht Descartes dieses Ergebnis: „Daher wird es auch zuerst und sicherer erkannt als jedes körperliche Ding, haben wir doch das Denken bereits erfasst, während wir das Körperliche bezweifeln“[302]. Daraus wird das Denken als bewusste Tätigkeit verstanden, die durch die Betrachtung der zu bezweifelnden Dinge begriffen wird.

Alles, was bei Descartes steht, fand Augustinus zuvor als Aufforderung für den Geist, damit er sich selbst zuwendet. Das Denken wird eine reflektierende Tätigkeit; es gibt keine Trennung zwischen Subjekt und Objekt. Und das Denken ist mit dem Wissen verbunden, weil das Wissen wichtig für die Zuwendung des Geistes zu sich selbst ist. Das Wissen kann nicht vom Denken abgetrennt werden. Descartes hat diese Verbindung nicht deutlich genug geklärt. „Augustinus macht nicht wie Descartes argumentationstechnisch Gebrauch von der Nichtbezweifelbarkeit gewisser Thesen, sondern gibt zusätzlich eine Erklärung für diese besondere Eigenschaft mancher Argumente. Diese Erklärung besagt, Unbezweifelbarkeit komme dann zustande, wenn das stets vorhandene implizite Wissen der «mens» um sich selbst explizit werde, d.h. wenn das «se cogitare» das «se nosse» erreiche“[303]. Außerdem ist das Denken nicht alleine die Gewißheit, d.h. es ist nicht genug zu wissen, dass ich denke und ich eine denkende Substanz bin, sondern das Denken muss auf den Geist selbst und auf sich selbst reflektieren, und der Geist weiß, dass er sich sich zuwenden muss und auf sich reflektiert: „Wenn beide, Augustinus und Descartes, mit einer Selbstvergewisserung

[301] Descartes, Die Prinzipien der Philosophie I. 7. «repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurat».

[302] Descartes, Die Prinzipien der Philosophie I. 8. «Quae (cogitatio) proinde prius et certius quam ulla res corporea cognoscitur; hanc enim jam percepimus, de aliis autem adhuc dubitamus».

[303] Brachtendorf, J., Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, S. 178.

anheben, so ist es bei Descartes eine Selbstvergewisserung durch das Denken, aus dem das Sein analytisch entwickelt wird. Bei Augustinus ist es eine Selbstvergewisserung durch Selbstvergegenwärtigung dessen, wie er in sich transzendierend erfährt, was er ist, und dass er ist. Das Sein ergibt sich nicht analytisch aus dem Akt des Selbstdenkens, sondern in den sich immer wieder zur Einheit coinzidierenden Triaden“[304]. Descartes erreicht die Gewissheit der Existenz des Ichs durch Denken an die äußeren Dinge, d.h. durch Trennung zwischen Subjekt und Objekt; und dieses Sein hängt mit dem Denken an die bezweifelten Dinge zusammen. Dieses Sein ist für Augustinus aber unwahres Sein, weil das wahre Sein sich selbst begreift. Descartes legt sein Thema fest, und danach legt er seine Argumente dar. Hingegen führt Augustinus triadische Strukturen auf, die zeigen, wie das wahre Sein erreicht werden kann.

3. Das innere Wort

Nachdem die Natur des Geistes und sein Wesen nach Augustinus erläutert wurden, bleibt zu fragen, wie das gesprochene Wort entsteht, das als Spiegelung des inneren Wortes betrachtet werden kann. Was das gesprochene Wort ausdrückt, entsteht nicht aus dem Nichts, sondern aus dem Wissen um die Begriffe, die der Geist von der ewigen Wahrheit empfängt. „In jener ewigen Wahrheit also, von der alles Zeitliche geschaffen wurde, erblicken wir in der Schau des Geistes die Form, nach der wir sind und nach der wir in uns oder in den Körpern in wahrer und in richtiger Verständigkeit etwas wirken“[305]. Die ewige Wahrheit steht über dem Geist, und der Geist muss sie erblicken, damit er sich selbst und die anderen Gegenstände verstehen kann. Hier ist das Wissen beim Geist als Wort, aber als ein inneres Wort – *verbum intimum*[306], das seinen Weg zum hörbaren Ausdruck noch nicht gefunden hat. Die Verbindung zwischen der ewigen Wahrheit und dem Geist erzeugt ein inneres Wort. „Die von dort her empfangene wahrhafte Kenntnis der Dinge haben wir gleichsam als ein Wort bei uns, und zeugen es innerlich sprechend und in seinem Geborenwerden entfernt es sich

[304] Berlinger, R., Augustins dialogische Metaphysik, S. 173.
[305] Augustinus, *De trinitate* IX. 7. 12. «In illa igitur aeterna veritate ex qua temporalia facta sunt omnia formam secundum quam sumus et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur visu mentis aspictimus».
[306] Vgl. Augustinus, *De trinitate* XV. 21. 40.

nicht von uns“[307]. Dieser Satz Augustins erläutert das Wie der Entstehung des inneren Wortes. Der Geist empfängt die Wahrheiten der Dinge von der ewigen oberen Wahrheit. Danach zeugt der Geist das innere Wort, das die ungesprochene Form hat. Diese Erzeugung des Wissens als Wort bleibt zunächst innen im Geist selbst und trennt sich nicht von ihm. In dieser Tätigkeit ist der Geist das Subjekt. So ist das *verbum intimum* das Erzeugnis des Geistes, es entsteht aus der Kenntnis der Gegenstandes, es gehört keiner Einzelsprache an und bleibt beim jeweiligen Menschen, solange er nicht spricht.

Aber manchmal möchte man eine bestimmte Erkenntnis ausdrücken oder jemandem bei dem Ergreifen irgendeines Gegenstandes helfen. In diesem Fall wird das *verbum intimum* ausgesprochen und mit Klang versehen oder mit einem anderen Zeichen wie etwa einem Wink, d.h. das innere Wort wandelt sich in ein Zeichen, das durch die Sinne etwas mitteilt. Hier tritt die Rolle des körperlichen Zeichens in der Durchführung der Kommunikation hervor. Das Zeichen zeigt sich dann als kognitive Möglichkeit zur Mitteilung eines Gedankens[308]. Also ist das äußere Wort nach Augustinus ein Zeichen des inneren Wortes. „Demnach ist das Wort, das draußen erklingt, Zeichen des Wortes, das drinnen leuchtet, dem mit größerem Recht die Bezeichnung Wort zukommt“[309]. Das innere Wort kann nicht gehört werden, sondern es findet seinen Weg nach draußen durch das gesprochene Wort, das eine Verlautbarung des inneren Wortes oder seine Erscheinung in der äußeren Welt ist.

Aber es ist wichtig zu sehen, dass das innere Wort die gesprochene Form bekommt und nicht in den Laut verwandelt wird[310]. Das innere Wort führt zu einer inneren oder äußeren Tat. Das Manifestieren des inneren Wortes durch das gesprochene Wort ist ein intendierter Prozess. „Wenn wir aber mit anderen sprechen, dann gewähren wir dem Wort, das innen bleibt, den Dienst der Stimme oder irgendeines körperlichen Zeichens, damit durch eine sinnlich wahrnehmbare Erinnerung auch im Geist des

---

[307] Augustinus, *De trinitate* IX. 7. 12. «Atque inde conceptam rerum veracem notitiam tamquam verbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus, nec a nobis nascendo discedit».
[308] Vgl. Augustinus, *De trinitate* IX. 7. 12; XV. 10. 19.
[309] Augustinus, *De trinitate* XV. 11. 20. «Proinde verbum quod foris sonat signum est verbi quod intus lucet cui magis verbi cometit nomen».
[310] Vgl. Augustinus, *In Johannis evangelium tractatus CXXIV* I. 8. «Es gibt ein Wort auch im Menschen selbst, welches drinnen bleibt; denn nur der Schall geht aus dem Mund hervor. Es gibt ein Wort, welches wahrhaft geistig gesprochen wird, jenes Wort nämlich, welches du aus dem Schalle erschließest, welches aber nicht selbst der Schall ist».

Hörenden etwas Ähnliches entsteht, wie es dem Geist des Sprechenden nicht entweicht“[311]. Die Äußerung des inneren Wortes geschieht nach Augustinus entweder durch gesprochene Worte – hörbare Zeichen – oder durch die Taten – sichtbare Zeichen. Diese Zeichen regen den Geist des Hörers an – dies ist die Hauptrolle des Zeichens. Dieses Anregen führt zur Formulierung einer Ähnlichkeit im Geist des Hörers mit dem, was im Geist des Sprechers ist. Letztlich führt das innere Wort des Sprechers den Geist des Hörers dazu, von der ewigen Wahrheit ein inneres Wort zu empfangen, so dass auch bei ihm ein solches Wort entsteht, das dem inneren Wort des Sprechers entspricht.

Zudem ist das innere Wort die Grundlage aller menschlichen Handlungen: „Nichts also wirken wir mit den Gliedern des Leibes in unseren Taten und Worten, mit denen die menschlichen Verhaltensweisen gebilligt oder missbilligt werden, dem wir nicht mit einem inwendig hervorgebrachten Wort zuvorkämen. Niemand nämlich tut mit Willen etwas, was er nicht zuvor in seinem Herzen gesprochen hätte“[312]. Alle menschlichen Handlungen sind Äußerungen eines inneren Prozesses, der den Handlungen vorausgeht. Dieser Prozess scheint nach Augustinus ein Entschluss zu sein eine Handlung durchzuführen. Der Entschluss wird im Inneren gefasst und danach durch eine bestimmte Handlung oder ein bestimmtes Wort ausgedrückt. Dieser innere Prozess geschieht durch eine doppelte Tätigkeit, nämlich die Billigung oder Missbilligung eines möglichen Verhaltens.

Augustinus zufolge liegt das Geborenwerden des Wortes im Gefallenfinden: „Geboren aber wird das Wort, wenn das, was ausgedacht ist, unser Gefallen findet, sei es zum Sündigen, sei es zum Rechttun“[313]. Das Gefallenfinden geschieht aufgrund einer ethischen Grundlage und ist gemäß der Unterscheidung von *frui* und *uti* zu beurteilen. Wenn Gott das Objekt der Liebe ist, soll die Liebe ein Genießen – *frui* – sein. Wenn hingegen das, was niedriger als Gott steht, das Objekt der Liebe ist, soll

[311] Augustinus, *De trinitate* IX. 7. 12. «Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus aut alicuius signi corporalis ut per quandam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis quale de loquentis animo non recedit».
[312] Augustinus, *De trinitate* IX. 7. 12. «Nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictisque nostris quibus vel approbantur vel im probantur mores hominum quod non verbo apud nos intus edito praevenimus. Nemo enim aliqid volens facit quod non in corde suo prius dixerit».
[313] Augustinus, *De trinitate* IX. 8. 13. «Nascitur autem verbum cum excogitatum placet aut ad peccandum aut ad recte faciendum».

die Liebe ein Gebrauchen – *uti* – sein[314]. „Handelt es sich um das Wort von der unwandelbaren Wahrheit, dann soll das Gefallen ein Genießen sein; handelt es sich dagegen um das Wort von einer wandelbaren, geschaffenen Natur, dann darf der Modus des Gefallens nur derjenige des Gebrauchens sein“[315]. Das Gefallen des von der ewigen Wahrheit empfangenen Wortes wird Genießen genannt. In diesem Fall ist das Objekt der Hinwendung Gott, von dem das Wissen im Bereich der reinen Liebe empfangen wird. Im Fall der Hinwendung zu den Dingen ist das Gefallen Gebrauchen. Das in Liebe gezeugte Wort wird nicht aus der Liebe zu einem vergänglichen, veränderlichen Objekt gezeugt, sondern aus der Liebe zu der ewigen Wahrheit, nämlich Gott. Nun gibt Augustinus eine offensichtliche Definition des inneren Wortes: „Ein Wort ist also […] eine mit Liebe verbundene Erkenntnis“[316]. Hier ist die Kenntnis der geistigen Güter und die Kenntnis der Wahrheiten der Dinge gemeint, die der Geist von der ewigen Wahrheit empfängt. Das vom Geist erworbene Wissen findet Gefallen im Geist. Bei den Dingen, die kein Gefallen im Geist finden, billigt der Geist ihre Missbilligung als Ablehnung[317].

In *De trinitate XV* schreibt Augustinus: „Die im Geist seienden Erkenntnisse sind sein inneres Wort“[318]. Die vom Geist erworbenen Erkenntnisse sind ihm bekannt, und wenn er sie aussprechen will, muss er an sie denken, d.h. sie müssen gedacht sein. „Denn wenn auch keine Worte ertönen, so spricht doch, wer denkt, in seinem Herzen“[319]. Das Sprechen beschränkt sich nicht nur auf die äußerlich gesprochene Sprache, sondern es bezieht sich auch auf die Gedanken. Das Denken an etwas bedeutet die Anwesenheit seines Bildes im Geist oder das Zurückrufen seines Bildes ins Gedächtnis. Diese Tätigkeit wird für ein inneres Sprechen im Schweigen gehalten und erzeugt ein inneres Wort. „Die »locutio cordis« sei in eigentlichem Sinne Wort zu nennen, während das äußerlich gesprochene Wort nur Zeichen des Wortes oder Klang des Wortes heißen dürfe. Zum Zweck der Mitteilung unserer Gedanken bezeichnen wir diese durch ein körperliches Zeichen, das »signum verbi«: Mithin ist das Wort, das

---

[314] Vgl. Die Behandlung der *caritas* S. 112.
[315] Brachtendorf, J., Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, S. 154.
[316] Augustinus, *De trinitate* IX. 10. 15. «Verbum est igitur … cum amore notitia».
[317] Vgl. Augustinus, *De trinitate* IX. 10. 15.
[318] Vgl. Augustinus, *De trinitate* IX. 10. 15. «In anderem Sinne nennt man jede Kenntnis ein unserer Seele eingeprägtes Wort».
[319] Augustinus, *De trinitate* XV. 10. 17. «Nam etsi verba non sonent, in corde suo dicit utique qui cogitat».

draußen erklingt, Zeichen des Wortes, das drinnen leuchtet – ihm kommt mit größerem Recht die Bezeichnung Wort zu“[320]. Die Grundlage der Sprache liegt im Denken; es sind die Gedanken als Worte, die im Geist bleiben, solange sie nicht ausgesprochen werden. Diese inneren Worte finden ihre Erscheinung durch äußerlich gesprochene Worte, die Zeichen der inneren Worte sind. Die äußerlich erklingenden Worte drücken die inneren Worte aus.

Das wahrhaft im Geist anwesende ist das innere Wort – die Gedanken, die vom Wissen, das Augustinus zufolge immer wahr ist, gezeugt werden[321]. Das Wissen ist der Referenzpunkt für das innere Wort und definiert seine Falschheit oder Wahrheit durch seine Kongruenz mit ihm, d.h. was im Wissen ist, ist im Wort. „Wenn also, was im Wissen ist, im Wort ist, dann ist es ein wahres Wort und die Wahrheit, die vom Menschen erwartet wird, so dass, was im Wissen ist, auch im Wort ist; was nicht in jenem ist, das ist auch nicht in diesem“[322]. Das Kriterium der Wahrheit oder Falschheit des inneren Wortes ist seine Kongruenz mit dem Wissen. Das Ja im Wissen, muss Ja im Wort sein das Nein im Wissen das Nein im Wort. Bemerkenswerterweise gibt es zwei Kongruenzkriterien, die zeigen, ob das Wort wahr ist oder nicht: „Es muss nämlich, wenn wir Wahres sagen, das heißt, wenn wir sagen, was wir wissen, aus eben dem Wissen, das wir in der Erinnerung festhalten, das Wort geboren werden, das durchaus von jener Art ist, von der das Wissen ist, von dem es geboren wird. Der von dem Gegenstand, den wir wissen, geformte Gedanke ist nämlich das Wort, das wir im Herzen sprechen“[323]. Das erste Kriterium ist die Kongruenz des inneren Wortes – die Gedanken – mit dem Wissen. Hier muss das, was im Wissen ist, im Wort sein. Das zweite Kriterium ist die Kongruenz des gesprochenen Wortes mit dem Wissen. Man sagt, was man weiß, und dies ist eine Grundvoraussetzung, damit das, was gesagt wird, wahr sein kann. Also ist das wahre Sprechen das wahre innere Wort, das dem Wissen kongruiert.

---

[320] Brachtendorf, J., Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, S. 267.

[321] Vgl. Augustinus, *De trinitate* XV. 10. 17. «Sicherlich ist dies alles [sc. das gesamte Wissen des Menschen] wahr, sonst wäre es ja nicht bekannt. Niemand hat nämlich von Falschem ein Wissen, es sei denn, dass er weiß, dass es sich um Falsches handelt. Wenn er dies weiß, dann ist wahr, was er weiß».

[322] Augustinus, *De trinitate* XV. 11. 20. «Quando ergo quod est in notitia hoc est in verbo, tunc est verum verbum et veritas qualis exspectatur ab homine ut quod est in ista, hoc sit et in illo; quod non est in ista, non sit et in illo».

[323] Augustinus, *De trinitate* XV. 10. 19. «Necesse est enim cum verum loquimur, id est quod scimus loquimur, ex ipsa scientia quam memoria tenemus nascatur verbum quod eiusmodi sit omnino cuiusmodi est illa scientia de qua nascitur. Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus verbum est quo in corde dicimus».

Aber was ist der Fall, wenn das äußerlich gesprochene Wort dem inneren Wort nicht entspricht, oder wenn die auf dem inneren Wort basierende Handlung dem inneren Wort nicht entspricht? Könnte über ein falsches inneres Wort gesprochen werden? Augustinus stellt einen Vergleich zwischen der Schöpfung Gottes durch das Wort und dem menschlichen Werk an, dem das innere Wort vorausgeht: „Weil Gott nach unserem Bekenntnis durch sein eingeborenes Wort das gesamte All geschaffen hat, so gibt es auch keine menschlichen Werke, die nicht vorher im Herzen gesprochen werden. Daher steht geschrieben: »Der Anfang eines jeglichen Werkes ist das Wort« [Ekkl. 37. 20]“[324]. Aufgrund dieses Vergleiches findet man, dass jeder menschlichen Handlung ein inneres Wort, ein Gedanke vorausgeht. Die Handlung wird gedacht. Also drückt sich das Gedachte durch die Handlung aus. Aber im Vergleich zu dem göttlichen Werk kann das menschliche Werk gut oder böse sein. Die guten Handlungen entspringen aus dem wahren inneren Wort, die bösen Handlungen aus der Lüge. „Wenn auch noch ein wahres Wort ist, dann ist es der Anfang eines guten Werks. Wahr aber ist das Wort, wenn es vom Wissen, gut zu handeln, gezeugt wird, so dass auch hier die Mahnung erfüllt wird: »Ja, ja, nein, nein. « Ist Ja in dem Wissen, aus dem heraus zu leben ist, dann soll es auch in dem Wort sein, durch welches das Werk zu vollbringen ist. Wenn Nein, Nein, sonst wird ein solches Wort Lüge, nicht Wahrheit sein, und daher Sünde, kein rechtes Werk“[325]. Das gute Werk entspricht den von dem wahren Wissen gezeugten Gedanken. Dies setzt voraus, dass der Mensch ein Wissen von guter Handlung hat, die sich in dem Ja in Gedanken und Werken darstellt. Die Diskrepanz zwischen Gedanken und Werken, d.h. ja, nein oder umgekehrt, ist Lüge. Hier tritt die beabsichtigte Tat des Menschen hervor, der einen Gedanken, der dem inneren Gedanken widerspricht, äußert. Alle menschlichen Handlungen entspringen einer Absicht, die guten wie die bösen. Die guten Handlungen führt der Mensch aufgrund des inneren Worts durch, das dem von der ewigen Wahrheit empfangenen inneren Wissen entspricht. Hier tritt die Rolle des inneren Lehrers hervor, der die Wahrheiten der Dinge verdeutlicht. Er ist das Kriterium aller Wahrheit.

---

[324] Augustinus, *De trinitate* XV. 11. 20. «Ubi deus per unigenitum verbum suum praedicatur universa fecisse, ita hominis opera nulla sunt quae non prius dicantur in corde, unde scriptum est: initium omnis operis verbum».

[325] Augustinus, *De trinitate* XV. 11. 20. «Sed etiam hic cum verum verbum est, tunc est initium boni operis. Verum autem verbum est cum de scientia bene operandi gignitur ut etiam ibi seruetur: est, est; non, non, ut si est in ea scientia qua vivendum est, sit et in verbo per quod operandum est; si non, non; alioquin mendacium erit verbum tale, non veritas, et inde peccatum, non opus rectum».

Das innere Wort entspringt der Anwesenheit des inneren Lehrers, und die guten Handlungen sind das Engagement zu tun, was der innere Lehrer lehrt. Die bösen Handlungen sind die Abweichung von der Belehrung des inneren Lehrers. Sie entspringen nicht seinen Belehrungen, sondern einem anderen Grund. Kann also von einem falschen inneren Wort gesprochen werden? Wenn das Kriterium der Wahrheit des inneren Wortes seine Entsprechung zum Wissen ist, ist die Quelle des Wissens zu diskutieren, denn falls das Wissen falsch ist, ist das innere Wort auch falsch. Deswegen muss der Ursprung der Täuschung gesucht werden. Augustinus wirft die Frage nach der Quelle des Wissenserwerbes auf, um die Möglichkeit des Erreichens eines gewissen Wissens zu erklären.

Der Geist erwirbt die Erkenntnis entweder durch sich selbst oder durch die Sinneswahrnehmung. „Für unser Wissen [gibt es] zwei Arten von Dingen, solche, welche die Seele durch die Leibessinne wahrnimmt, und solche, welche die Seele durch sich selbst wahrnimmt“[326]. Das durch Sinneswahrnehmung erworbene Wissen unterzieht Augustinus der Kritik. Die Dinge scheinen für die Sinne nicht wie sie eigentlich sind. Das Auge z.B. täuscht sich, wenn es das Ruder gebrochen im Wasser sieht, oder wenn es dem Seefahrer vorkommt, dass die Türme sich bewegten[327]. Also haben die Skeptiker Recht; das auf der Sinneswahrnehmung basierende Wissen kann nicht zuverlässig sein. Aber andererseits erfährt man viele Dinge durch die Sinne. So bieten die Sinne irgendwie ein Wissen oder eine Erkenntnis, aber höchstens ein wahrscheinliches Wissen. Hingegen bezieht sich der skeptische Zweifel nicht auf die Selbstwahrnehmung, die ein gewisses Wissen ist. Wer sich täuscht, weiß, dass er lebt. Dieses Wissen ist ein unveränderliches gewisses Wissen[328]. Außerdem berührt Augustinus das Thema der Gewissheit des Willens durch seine Diskussion der beiden Sätze: „Ich will glücklich sein“ und „Ich will mich nicht irren“. Man weiß, dass man glücklich sein will, und man weiß, dass man sich nicht irren will. Also sind das Wissen und der Wille miteinander verbunden, so dass man weiß, was man will, und will, was man weiß.

[326] Augustinus, *De trinitate* XV. 12. 21. «…enim duo sint genera rerum quae sciuntur, unum earum quae per sensum corporis percipit animus, alterum earum quae per se ipsum».
[327] Vgl. Augustinus, *De trinitate* XV. 12. 21.
[328] Vgl. Augustinus, *De trinitate* XV. 12. 21. «Intima scientia est qua nos vivere scimus».

Nun bleibt auch zu erwähnen, dass es noch eine andere Quelle für das menschliche Wissen gibt, nämlich das Zeugnis der anderen Menschen, durch die man viel Erkenntnis über verschiedene Dinge bekommt, die man selbst nicht gesehen oder erfahren hat. Der Mensch kann allein nicht alles Wissen erwerben oder alles, was in dieser Welt ist, erfahren und durch seine Sinne oder seinen Geist betrachten. Zudem kann er nicht wissen, was in der Vergangenheit geschieht ohne die Anlehnung an das Wissen und die Erfahrung der anderen. Also tragen nicht nur unsere Sinne zur Gewinnung unseres Wissens bei, sondern auch die Sinneswahrnehmung der anderen Menschen. „So müssen wir gestehen, dass nicht nur unsere, sondern auch fremde Leibessinne unserem Wissen überaus viel hinzugefügt haben“[329]. Obwohl man das Objekt des Wissens, das man durch das Zeugnis der anderen erwirbt, nicht durch seine Sinne wahrgenommen oder durch seinen Geist untersucht hat, lehnt man sich an dieses Wissen an, und die Annahme oder Ablehnung dieses Wissens konstituieren auf jeden Fall ein neues Wissen. Aber dieses Wissen hat nur einen verminderten Grad von Gewissheit. Das durch den Geist selbst erworbene Wissen besitzt den höchsten Grad der Gewissheit und es ist dauerhaft. Man weiß immer, dass man lebt, und dies hängt von der Natur der Seele – *animus* – ab; solange die Seele lebt, bleibt dieses Wissen, während das durch die Sinneswahrnehmung und das Zeugnis der anderen erworbene Wissen vergessen oder erinnert werden kann. Dadurch ist es weniger verlässlich.[330]. Die Erkenntnis, die der Geist erworben hat und im Gedächtnis bewahrt, bildet das Wissen, aus dem das Wort gezeugt wird.

Augustinus zufolge entspricht das innere Wort dem Wissen, und damit das Wort wahr ist, muss man sprechen, was man weiß. Aber wenn das innere Wort falsch ist, ist die Quelle, aus der es gezeugt wird, unweigerlich falsch, d.h. das Wissen ist falsch. Also liegt das Problem nicht in dem Kongruenzprinzip, sondern in dem ungewissen, vermutungshaften Wissen. „Wird unser Wort allein von unserem Wissen geboren? Sagen wir nicht auch vieles, was wir nicht wissen? Nicht zweifelnd sagen wir es,

[329] Augustinus, *De trinitate* XV. 12. 21. «… non solum nostrorum verum etiam et alienorum corporum sensus plurimum addidisse nostrae confitendum est».
[330] Vgl. Brachtendorf, J., Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, S. 276.

sondern in der Annahme, es sei wahr“[331]. Man sagt vieles, was man nicht sicher weiß, aber man nimmt an, dass dies wahr sei.

Augustinus diskutiert drei Formen des Sprechens, nämlich das Zweifeln, die Lüge und das Täuschen. Der Zweifel bietet kein gewisses Wissen an, ob das Objekt des Zweifels wahr ist oder nicht. „Der Zweifel scheidet schnell aus, weil er keine Wahrheitsbehauptung impliziert und daher keine Falschheit erzeugt“[332]. Beim Zweifel schwankt die Entscheidung zwischen zwei Möglichkeiten. Also kann über das Objekt des Zweifels nicht geurteilt werden. Aber im Zweifelsprozess liegt insofern ein gewisses Wissen, als wer zweifelt, weiß, dass er zweifelt und auch weiß, dass er lebt. Also hat er wahre Selbsterkenntnis. Die Lüge setzt ein wahres Wort voraus: „Wen wir dies tun [lügen], dann haben wir mit Wissen und Willen ein falsches Wort, wobei ein wahres Wort ist, dass wir lügen. Dies wissen wir nämlich“[333]. Beim Lügen hat man im Inneren ein wahres Wort, aber man drückt es durch seine äußeren Worte oder Handlungen nicht aus, und dies tut man mit Wissen und Willen, d.h. das Lügen ist eine beabsichtigte Tat, und wer lügt weiß, dass er lügt. Nun bleibt nur die Täuschung, die als der Ursprung der Falschheit des inneren Wortes betrachtet werden könnte. Darum kehren wir zu dem Hinweis zurück, dass man vieles sagt, was man nicht weiß. Obwohl man dies in der Annahme sagt, es sei wahr, stammt die Wahrheit der Worte nicht aus dieser Annahme, sondern aus der Kenntnis der Dinge, von denen gesprochen wird. „Wenn es [das Wort] vielleicht wahr ist, dann liegt seine Wahrheit in den Dingen, von denen wir sprechen, nicht in unserem Wort, weil ein Wort nur wahr ist, wenn es von dem Ding, das gewiss wird, gezeugt wird“[334].

Hier tritt die Entsprechung zwischen dem Wissen und dem Ding als Grundvoraussetzung hervor, damit ein Wort wahr sein kann. Wenn das Wissen dem Ding nicht entspricht, ist das Wissen nicht wahr, sondern falsch, und das auf diesem Wissen basierende innere Wort ist gewiss falsch. „Demnach wäre das Wort falsch, wenn die ›notitia‹, die es aktualisiert, dem Ding nicht entspricht, d.h. ihrerseits falsch

---

[331] Augustinus, *De trinitate* XV. 15. 24. «Numquid verbum nostrum de sola scientia nostra nascitur? Nonne multa dicimus etiam quae nescimus? Nec dubitantes ea dicimus sed vera esse arbitrantes».
[332] Brachtendorf, J., Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, S. 277.
[333] Augustinus, *De trinitate* XV. 15. 24. «Quod cum facimus utique volentes et scientes falsum verbum habemus ubi verum verbum est mentiri nos; hoc enim scimus».
[334] Augustinus, *De trinitate* XV. 15. 24. «Quae si forte vera sunt, in ipsis rebus de quibus loquimur non in verbo nostro vera sunt quia verbum verum non est nisi quod de re quae scitur gignitur».

ist, Ursache des falschen inneren Wort ist dann die Falschheit der ›notitia‹“[335]. Augustinus bleibt bei seiner Meinung, dass das innere Wort dem Wissen entspricht; aber welchem Wissen es entspricht, darin besteht der Unterschied zwischen dem wahren und falschen Wort. Die Möglichkeit der Entstehung eines falschen inneren Wortes resultiert aus der Hinwendung zu den Sinnen, d.h. das Wissen, das durch die Sinneswahrnehmung erworben wird, sei dies die eigene Sinneswahrnehmung oder das Zeugnis der anderen, falls ihr Wissen durch ihre Sinneswahrnehmung erworben wird, ist zweifelhaft.

Nun wird der eigentliche Grund klar, warum Augustinus das Objekt des *uti* vom Bereich der Erzeugung des wahren Wortes ausschließt, denn die Hinwendung zu diesen Dingen, die unterhalb Gottes stehen, ist die Hinwendung durch die Leibessinne zu den veränderlichen, vergänglichen Dingen. In diesem Fall ist das Wort, das durch die Hinwendung zu den Sinnen gezeugt wird, nicht notwendigerweise wahr. Das Wissen der gewissen Wahrheiten, die der Geist von der ewigen Wahrheit und vermittels des inneren Lehrers empfängt, kann nicht zweifelhaft sein, und das von diesem Wissen gezeugte Wort ist ein wahres Wort.

Die Illumination verhindert das Entstehen des falschen inneren Wortes, weil der Geist die Wahrheit der Dinge mithilfe des inneren Lichtes – des inneren Lehrers – erblickt. Wer die Leibessinne oder den menschlichen Lehrer über die Wahrheit befragt, erlangt kein sicheres Wissen, während wer den inneren Lehrer befragt, das gewisse, wahre Wissen erreicht.

Augustins Behandlung des Gewissheitsproblems zeigt die Unmöglichkeit des absoluten Zweifels. Es gibt unbezweifelbare Wahrheiten. Das Ziel des menschlichen Lebens ist das Erreichen der Glückseligkeit, die nicht zeitlich und vergänglich ist, denn wenn sie verschwände, würde man wieder in Unruhe geraten und erneut nach der Glückseligkeit suchen müssen. Deswegen besteht die wahre Glückseligkeit in dem Erreichen der beständigen Wahrheit. So ist die in der sinnlichen Welt erlangte Glückseligkeit nicht immerwährend, während die durch das Begreifen des Geistigen erreichte Glückseligkeit immerwährend und dauerhaft ist. Diese beständigen Wahrheiten sind unabhängig von der menschlichen Erfahrung und haben ihre Gewissheit in sich. Zudem ist das diese Wahrheiten begreifende Ich seiner selbst

[335] Brachtendorf, J., Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, S. 278.

gewiss. Obwohl es alles in Zweifel zieht, kann es nicht an sich selbst zweifeln. Zudem ist das Sich-Erkennen des Ich eine grundsätzliche Bedingung für das Erkennen der Wahrheit. So haben wir erläutert, dass nach Augustinus die zwei Pole der Illumination – Gott und der Geist – gewiss sind.

Augustins Behandlung des inneren Wortes demonstriert die innere geistige Tätigkeit und die Entstehung der Sprache. Der Geist empfängt das Wissen von Gott, und dieses Wissen bekommt die Form des inneren Wortes, das im Geist bleibt, bis es durch das Sprechen ausgedrückt wird. Zudem ist das innere Wort wahr, wenn es dem wahren Wissen entspricht, und das Kriterium des Wissens und sein Garant ist der innere Lehrer.

IV. Von der Sprachkritik zum Sprachverstehen - Augustins Hermeneutik

Nach der Darstellung der Ohnmacht der Sprache, des Gewissheitsproblems und der durch den Geist wahrgenommenen, gewissen Wahrheiten werden wir nun die positive Haltung Augustins zur Sprache besprechen. Die Ohnmacht der Sprache kann nach Augustinus durch das Verstehen der Sprache überwunden werden, nachdem dieses präzisen Kriterien und Normen unterworfen wurde. Der größte Teil dieses Kapitels bezieht sich auf die Behandlung des geschriebenen Texts – die Heilige Schrift, und schließlich werden wir auch Augustins Darlegungen zur Rhetorik behandeln.

Die Möglichkeit zur Überwindung sprachlicher Missverständnisse besteht im Erkennen der sprachlichen Struktur des Texts und im Begreifen seiner Bedeutung. Augustinus formuliert einen neuen hermeneutischen Horizont und stellt Regeln auf, die er als Schlüssel zur Entzifferung der Zeichen des Texts betrachtet. Auf diese Weise sollen die in *De magistro* herausgestellten Probleme der Sprache gelöst werden.

Zu Beginn werden wir das höchste Kriterium der Hermeneutik – die *caritas* – erklären. *Caritas* ist der Zweck der Heiligen Schrift und jede Lektüre der Heiligen Schrift muss im Rahmen der caritas durchgeführt werden. In diesem Kontext werden wir zwischen der Liebe zu den flüchtigen, vorübergehenden Dingen, die zeitliche Glückseligkeit erzeugen, und der Liebe zu Gott, der das wahre Objekt der Liebe ist, unterscheiden. Wenn man Gott erreicht, hat man die wahre, immerwährende Glückseligkeit erlangt. Deswegen muss jede Liebe zu einem Objekt außer Gott in die Liebe zu Gott eingefügt werden. In diesem Zusammenhang werden wir den Unterschied zwischen *uti* und *frui* hinsichtlich des Objektes der Liebe erklären und den Unterschied zwischen der wahren Liebe – *caritas* – und der falschen Liebe – *cupiditas* – darlegen.

Danach werden wir die Rolle der *caritas* und der Glaubensregel[336] beim Lesen der Heiligen Schrift so darstellen, dass diejenigen Aussagen, die offenkundig auf die *caritas* und die Glaubensregel hinweisen, nicht zu interpretieren sind, sondern beim Verstehen der doppeldeutigen Aussagen helfen. Hier werden wir betonen, dass sich die Kriterien des Lesens der Heiligen Schrift in ihr selbst befinden. Die Heilige Schrift

[336] Glaubensregel bedeutet die Annahme der in der Heiligen Schrift vorkommenden Worte, die auf der göttlichen Autorität basieren. Außerdem bezieht sich die Wahrheit des Glaubens auf das Erkennen Gottes und des Nächsten. Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 1. XXXVII. 41. 88ff; 3. X. 14. 33.

erscheint als vollkommene Struktur, die die Regeln ihres Verstehens enthält. *Caritas* ist die innere Motivation, um das Ziel, nämlich das Verstehen zu erreichen.

Augustinus war nicht der einzige, der Regeln für das Lesen der Heiligen Schrift aufgestellt hat, sondern auch Tyconius hat ein Buch *Liber Regularum* über das gleiche Thema geschrieben. Deswegen werden wir dieses Buch besprechen und Augustins Kritik am *Liber Regularum* darlegen. Obwohl Augustinus mit Tyconius in verschiedenen Punkten übereinstimmt, sieht er, dass dessen sieben Regeln – außer der dritten – aus einander verstanden werden können. Zudem hat sich Tyconius Augustinus zufolge nicht an die *ars rhetorica* beim Lesen der Heiligen Schrift gehalten.

Die Heilige Schrift ist nach Augustinus ein von Gott gegebenes Zeichen, das durch menschliche Zeichen – die Sprache – ausgedrückt wird, und sie enthält das Heilmittel für den Menschen. Deswegen werden wir den Prozess des geistigen Aufstiegs in *De doctrina christiana* berühren, der die Möglichkeit des Erreichens der Wahrheit in Anlehnung an die Heilige Schrift deutet und die Rolle der ethischen und theologischen Konzepte demonstriert. In diesem Zusammenhang werden wir aufzeigen, dass sich Augustinus auf die dritte Stufe des Aufstiegs – das Wissen – konzentriert, die als Angelpunkt beim Aufstieg zu den höheren Stufen betrachtet wird.

In diesem Zusammenhang werden wir noch einmal die Zeichentheorie Augustins zur Darstellung bringen und die Definition des Zeichens, die Entstehung der Sprache – das Konventionskonzept – und die Verbindung zwischen dem Zeichen und dem Ding erörtern. Dabei werden wir auf den Unterschied zwischen den konventionellen Zeichen, bei denen der Wille und die Intentionalität die Hauptrolle spielen, und den natürlichen Zeichen eingehen, bei denen die Erfahrung die Hauptrolle bei dem Verstehen dessen, was das Zeichen bezeichnet, spielt. Unsere Behandlung bezieht sich primär auf die konventionellen Zeichen und die von ihnen erzeugte Probleme. Deswegen werden wir das Problem des Missverständnisses abhandeln, das darin besteht, dass das Zeichen entweder unbekannt oder doppeldeutig ist. Hier werden wir den Unterschied zwischen den *signa propria*, die auf das Ding direkt hinweisen, und den *signa translata*, die verwendet werden um etwas anderes zu bezeichnen, erklären. In diesem Fall wird das Zeichen nicht als *proprium* verstanden, sondern man muss den Zweck der Verwendung des Zeichens wissen. Danach bezieht sich unsere Abhandlung

auf die drei Varianten der Zeichen, nämlich *signa data, signa translata* und *signa ambigua*, und wir werden die Gründe des Missverständnisses jedes Zeichens erklären und zeigen, wie man Augustinus zufolge dieses Missverständnis überwinden kann.

Die Behandlung der *signa data* bezieht sich auf die Unbekanntheit des Wortes. In diesem Zusammenhang werden wir das Problem des Übersetzens berühren. Denn der Übersetzer stößt auf eine doppelte Aufgabe: Er muss den originalen Text grammatisch und semantisch verstehen und danach dieses Verstehen in die neue Sprache umsetzen. Falls der Leser nicht weiß, worauf das Wort in dem übersetzten Text hinweist, kann er den originalen Text lesen und einen Vergleich zwischen beiden Texten anstellen. Außerdem kann er die verschiedenen Übersetzungen mit einander vergleichen, weil die klare Übersetzung zu dem Verstehen der unklaren Übersetzung beiträgt. So tritt die Rolle der sprachlichen Erkenntnis bei dem Überwinden des Missverständnisses der *signa data* hervor.

Das Erkennen der *signa translata* fußt auf der Erkenntnis der *signa data* und überschreitet sie hin zu der Erkenntnis der hinter dem Zeichen stehenden, latenten Bedeutung. Hier muss das Wort nicht wörtlich verstanden werden, sondern figürlich. Also muss der Leser in die Sphäre der Bedeutungen eintreten, um zu verstehen, warum ein Wort auf solche Weise in dem Text vorkommt. Hier muss er die Eigenschaften der von den Worten bezeichneten Dinge kennen. Demgemäß werden wir zwei Arten des Wissens behandeln, nämlich das von Menschen eingerichtete Wissen, das Augustinus als abergläubisch beschreibt, und das in dem Verstehen der Heiligen Schrift nicht verwendet werden darf, und das nicht von Menschen eingerichtete Wissen, dessen Verwendung dem Leser das Verstehen verschiedener Stellen der Heiligen Schrift ermöglicht.

Die Bedingung der Behandlung der dritten Variante – *signa ambigua* – erfordert die Beherrschung des Themas der anderen Zeichenarten – *signa data* und signa *translata*, weil sich die Doppeldeutigkeit auf beide bezieht. Die Doppeldeutigkeit der *signa data* besteht entweder in der unklaren Verbindung der Worte, weil die lateinische Sprache ohne Zwischenräume geschrieben wurde, oder in der falschen Artikulation, während die Doppeldeutigkeit der *signa translata* darin liegt, dass der Text wörtlich oder figürlich verstanden werden kann. In diesem Zusammenhang werden wir das Konzept

der Knechtschaft[337] berühren, das die Abhängigkeit von der wörtlichen Bedeutung des Texts bedeutet. Um die Doppeldeutigkeit der *signa translata* zu überwinden, muss der Leser die Regeln der Hermeneutik – *caritas* und Glaubensregel – befolgen.

Nach der Darstellung der theoretischen Seite des Textverstehens werden wir die praktische Seite – das Weitergeben – behandeln, die das Wesen des Lehrens betrifft. Hier kommt Augustins Rhetorik, insbesondere seine Lehre vom Stil zum Tragen. Schließlich werden wir die Rolle der Inspiration der Worte beim Sprechen darlegen, Die Inspiration ist der Einsatzpunkt der Hermeneutik im Kontext der Illumination.

1. Caritas als das höchste Kriterium der Hermeneutik

Auf den ersten Blick scheint die Auseinandersetzung mit dem geschriebenen oder gelesenen Text ausschließlich ein intellektueller Prozess zu sein, nämlich den Text zu verstehen und in die Welt seiner Bedeutungen einzudringen, um den richtigen semantischen Sinn zu erschließen. Die Brücken, die den Leser mit dem Text verbinden, scheinen bloß kognitiv zu sein. Demnach verhält sich der Leser neutral zum Text, d.h. ohne Beeinflussung durch irgendein Vorverständnis. Aber eine Lektüre ohne vorherige Gedanken gibt es in Wahrheit nicht. Diese Gedanken beinhalten die hermeneutischen Prinzipien, auf denen das Verstehen des Textes beruht; jede Lektüre, die sich darüber nicht im Klaren befindet, ist unvollständig und jede Lektüre, die keine Prinzipien und Normen befolgt, die ihre Richtigkeit garantieren, ist unzuverlässig. Aus diesen Gründen konzipiert Augustinus seine hermeneutische Theorie. Der Eintritt in diese hermeneutische Theorie erfolgt durch die Tür der *caritas*, die Augustinus als den Garanten für die richtige Auffassung des Textes betrachtet[338]. Bevor wir den Begriff der *caritas* darlegen, müssen die Begriffe uti und frui behandelt werden.

Bezüglich der Verbindung zwischen den zwei Begriffen *uti* und *frui* teilt Augustinus die Dinge in drei Gruppen ein. „Es gibt nun zum einen Dinge, die man genießen muss, ferner andere Dinge, die man gebrauchen muss, und schließlich Dinge,

[337] Die Knechtschaft ist die Abhängigkeit von der wörtlichen Bedeutung des Zeichens (Wortes), ohne zu wissen, auf welchen höheren Sinn das Zeichen sich bezieht. Vgl. *De doctrina christiana* 3. V. 9. 21; 3. VI. 10. 22.

[338] Vgl. Springer, B., Die antiken Grundlagen der neuzeitlichen Hermeneutik, S. 305. «Sie (caritas-Ethik) ist die Maßstab und Resultat der Auslegung zugleich und beschreibt damit in einem Begriff den hermeneutischen Zirkel. Sie ist auch die Stelle des Eintritts in den Zirkel, denn als von Gott kommende und auf Gott zu beziehende Liebe ist die *caritas* der Garant des Lernvermögens des Menschen, das über ein verbessertes Bibelverständnis zur Gotteserkenntnis führt».

die den Genuss und den Gebrauch ausüben“[339]. Augustinus unterscheidet also zwischen den genossenen Dingen, den gebrauchten Dingen und jenen, die die Tätigkeiten des Genießens und Gebrauchens ausführen. Alle von dem Menschen genossenen Dinge machen ihn glücklich; alle von dem Menschen gebrauchten Dinge helfen ihm bei der Erfüllung seiner Sehnsucht nach Glückseligkeit. Aber wenn der Mensch die zu gebrauchenden Dinge genießen will, wird sein Weg in Richtung der Glückseligkeit versperrt, d.h. er kann das, was er genießen müsste, um glückselig zu werden, nicht erreichen. In dieser Lage hindert die Liebe zu dem Niedrigen den Menschen daran, sein Ziel zu erlangen[340]. Daraus ergibt sich der primäre Unterschied zwischen den zwei Arten der Objekte der Liebe. Vergängliche Güter erzeugen eine zeitliche, unbeständige Befriedigung, während der Besitz ewiger Güter die ewige, immerwährende Glückseligkeit entstehen lässt. „Genießen bedeutet nämlich, aus Liebe irgendeiner Sache um ihrer selbst willen anzuhängen“[341]. Einem Gut um seiner selbst willen anzuhängen bedeutet, dass dieses Gut als Ziel allen Strebens angesehen wird. Ein Gut zu gebrauchen heißt, es als Mittel auf dem Weg zur Glückseligkeit einzuschätzen. Der Gebrauch kann nicht das Ziel sein, sondern nur ein Mittel. Deshalb muss man nach Augustinus unterscheiden zwischen der Freude an den vergänglichen Gegenständen und der Freude an den unvergänglichen Gütern. Eine falsche Freude an den geschaffenen Dingen entfernt den Menschen von Gott als seinem wahren Ziel. Durch die falsche Liebe wird das Veränderliche, das Objekt des Gebrauchens (*uti*) sein sollte, als Objekt des Genießens erstrebt. Wahre Glückseligkeit kann aber nur dann eintreten, wenn das Unveränderliche zum Gegenstand des Genießens gemacht wird. „Nach dem Maßstabe der Glückseligkeit gibt es also nur ein einziges Objekt für die fruitio, das höchste Gut allein – oder hier nach einem anderen Gesichtspunkt, trotzdem dasselbe: das, was wir als ewig und unveränderlich kennen“[342]. Augustinus schreibt: „Gebrauchen heißt nämlich etwas in das Vermögen des Willens aufnehmen, genießen aber heißt gebrauchen mit Freude, nicht in der Hoffnung, sondern in der Wirklichkeit. Jeder also, der genießt, gebraucht; er nimmt ja etwas in das Vermögen des Willens auf mit dem Endziel des Genusses. Nicht jeder aber, der gebraucht, genießt, wenn er

[339] Augustinus, *De doctrina christiana* 1. III. 3. 7. «Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae, quae fruuntur et utuntur».
[340] Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXVII. 68. 190.
[341] Augustinus, *De doctrina christiana* 1. IV. 4. 8. «Frui enim est amore inhaerere alicui rei propter se ipsam».
[342] Brechtken, J., Augustinus Doctor Caritas, S. 32.

nämlich das, was er in das Vermögen des Willens aufnimmt, nicht um des Dinges selbst willen, sondern um eines anderen willen erstrebte“[343]. In diesem Fall scheint *frui* ein Sonderfall von *uti* zu sein – *uti cum gaudio*; andererseits bezieht sich das Gebrauchen aber stets auf ein Mittel, während das Genießen sich auf das Ziel bezieht. Doch dies muss nicht so verstanden werden, dass es zwischen den beiden Aktivitäten eine scharfe Trennung gibt. „In Wirklichkeit setzt nach Augustinus der richtig uti-Akt schon immer den Vorbegriff, die Antizipation des Absoluten, also eine Art fruitio dei hier und jetzt voraus, freilich nur als Erkenntnisakt. Denn gebrauchen könne niemand, der nicht ″wisse″, worauf das uti-Objekt hinzuordnen sei. Deshalb sei es richtig, zunächst einmal das Erkenntnisvermögen auf die Erkenntnis Gottes zu richten“[344]. Die beiden Akte (*uti* und *frui*) ergänzen einander, indem das Gebrauchen vom Genießen gelenkt wird und zu diesem hinleitet. Allerdings bedarf der menschliche Geist Augustinus zufolge einer Reinigung um zu erkennen, dass nur Gott zu genießen ist, während alles andere zu gebrauchen ist und bloß ein Mittel auf dem Weg zu Gott darstellt. „Weil man daher jene Wahrheit genießen muss, welche unveränderlich lebt, und da in dieser Wahrheit der dreieinige Gott, der Urheber und Schöpfer des Universums, für die Dinge, die er geschaffen hat, sorgt, muss der Geist gereinigt werden, damit er jenes Licht erkennen und dem Erkannten anhängen kann“[345]. Das Ziel ist klar und durch die Reinigung des Geistes kann es erkannt und ergriffen werden.

Im Rahmen der Diskussion um *uti* und *frui* thematisiert Augustinus die Liebe zum Nächsten unter Bezug auf das Johannes-Evangelium[346] und stellt die Frage, ob der Mensch seinen Nächsten um seiner selbst willen lieben muss oder um eines anderen willen. Im ersten Fall wäre der Nächste Gegenstand des Genießens, im zweiten Fall Gegenstand des Gebrauchens. Augustinus ist der Meinung, dass nur Gott letztes Ziel

[343] Augustinus, *De trinitate* X. 11. 17. «Uti est enim assumere aliquid in facultatem voluntatis; frui est autem uti cum gaudio non adhuc spei sed iam rei, proinde omnis qui fruitur utitur; assumit enim aliquid in facultatem voluntatis cum fine delectationis. Non autem omnis qui utitur fruitur si id quod in facultatem voluntatis assumit non propter illud ipsum sed propter aliud appetivit».
[344] Brechtken, J., Augustinus Doctor Caritas, S. 39.
[345] Augustinus, *De doctrina christiana* 1. X. 10. 22. «Quapropter, cum illa veritate perfruendum sit quae incommutabiliter vivit, et in ea trinitas deus, auctor et conditor universitatis , rebus quas condidit consulat, purgandus est animus, ut et perspicere illam lucem valeat et inhaerere perspectae».
[346] Jo. 13, 34. «Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben». Jo. 15, 12. «Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe». Jo. 15, 17. «Dies trage ich euch auf: Liebt einander!».

ist, so dass der Nächste nur ein Mittel sein kann. Deswegen muss der Nächste gebraucht und nicht genossen werden. Auch die Liebe des Menschen zu sich selbst darf diese Grenze nicht überschreiten. „Wer sich aber um seiner selbst willen liebt, bezieht sich nicht auf Gott und wendet sich nicht zu irgend etwas Unveränderlichem hin, sondern ist auf sich selbst bezogen“[347]. Wer sich selbst in der Weise des Genießens liebt, macht ein Veränderliches zum höchsten Gut und verfehlt Gott. Durch diese falsche Selbstliebe entfernt sich der Mensch vom richtigen Objekt des *frui* und damit von der Glückseligkeit.

Die Regel der Liebe lautet gemäß der Bibel. „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken“[348]. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“[349]. Augustinus denkt dies so, dass es kein Ziel für die Liebe gibt außer Gott. Die Nächstenliebe setzt Augustinus in die Liebe Gottes ein. „Jeder, der also den Nächsten auf rechte Weise liebt, muss auf diese Weise mit ihm umgehen, dass er selbst auch mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Sinn Gott liebt“[350]. In dieser Situation erhebt sich die Liebe von einem wechselseitigen Verhältnis zwischen zwei Veränderlichen zur Liebe zum Unveränderlichen. Die Liebe zum Nächsten überschreitet sich selbst und wendet sich Gott zu.

Bereits in den *Soliloquia* berührt Augustinus das Thema der Liebe zu Gott und zu den Freunden, indem er den Grund seiner Liebe zu den Freunden erklärt. „Sie sind wohl Menschen, und ich liebe sie, aber nicht insoweit sie beseelte Lebewesen, sondern insofern sie Menschen sind, d.h. aus dem Grunde, weil sie eine vernunftbegabte Seele haben, die ich sogar bei Räubern liebe. Denn ich vermag in jedwedem die Vernunft zu lieben, wobei ich das Recht vorbehalte, den zu hassen, der einen schlechten Gebrauch von dem macht, was ich liebe. Daher liebe ich meine Freunde umso mehr, je mehr sie einen guten Gebrauch machen von ihrer vernunftbegabten Seele oder wenigstens, insoweit sie wünschen, sie zum Guten zu gebrauchen“[351]. Die Liebe zu den Freunden

[347] Augustinus, *De doctrina christiana* 1. XXII. 21. 41. «Si autem se propter se diligit, non se refert ad deum, sed ad se ipsum conversus non ad incommutabile aliquid convertitur».
[348] Mt. 22, 37.
[349] Mt. 22, 39.
[350] Augustinus, *De doctrina christiana* 1. XXII. 21. 43. «Quisquis ergo recte diligit proximum, hoc cum eo debet agere, ut etiam ipse toto corde, tota anima, tota mente diligat deum».
[351] Augustinus, *Soliloquia* 1. II. 7. «Et homines sunt et eos amo, non eo quod animalia, sed eo quod homines sunt, id est ex eo quod rationales animas habent, quas amo etiam in latronibus. Licet enim mihi in quovis amare

richtet sich auf ihren Besitz der Vernunft und zudem auf ihr Vermögen des richtigen Gebrauches der Vernunft. Also ist die Liebe zu den Freunden – wie gezeigt wird – kein Genießen (*frui*), sondern eine Anerkennung für den richtigen Gebrauch der Vernunft. Augustinus erklärt weiter: „Nun, ich liebe wirklich die Weisheit, nur sie allein und ihretwegen; was aber alles andere angeht: das Leben, Ruhe, Freunde, so ist es nur ihretwegen, wenn ich sie nicht missen will oder fürchte, sie zu verlieren. Wo kann aber die Liebe zu jener Schönheit ihre Grenze haben? Ich beneide niemand anders darum, ich suche vielmehr recht viele dafür zu gewinnen, die mit mir danach trachten und schmachten, die mit mir sie in die Arme schließen und genießen sollen; sie werden mir als Freunde um so lieber sein, je größer unsere Gemeinschaft an der Geliebten ist“[352]. Das Objekt des *frui* wird als die Weisheit festgestellt, und die Weisheit wird ihrer selbst willen geliebt. Überdies ist die Liebe zu anderen Dingen oder Gegenständen um der Weisheit willen da; was Augustinus mit seinen Freunden verbindet, ist die Hinwendung zu dem Geliebten, zu Gott.

Augustinus ordnet die geliebten Gegenstände: der erste ist über den Menschen, Gott; der zweite ist der Mensch selbst; der dritte ist neben ihm, und der vierte ist unterhalb von ihm. Im Zusammenhang dieser Einteilung wird erklärt[353], dass die falsche Liebe des Menschen zu sich selbst ihn von Gott entfernt. Außerdem wird die Verbindung zwischen der Seele und dem Körper diskutiert. Die Seele will herrschen; sie will, dass das, was unterhalb ihrer ist, ihr dient, aber in ihrer falschen Liebe zu sich selbst dient sie nicht dem, was über ihr ist. In Anlehnung an Paulus (Gal. 5, 19f) stellt Augustinus fest, dass der Ursprung der Sünde in der Seele liegt, und nicht im Leib. „Denn die Vergänglichkeit des Leibes, die die Seele beschwert, ist nicht die Ursache der ersten Sünde, sondern ihre Strafe, und nicht das vergängliche Fleisch hat die Seele sündig gemacht, sondern die sündige Seele machte das Fleisch vergänglich“[354]. Die

rationem, cum illum iure oderim, qui male utitur eo quod amo. Itaque tanto magis amo amicos meos, quanto magis bene utuntur anima rationali, vel certe quantum desiderant ea bene uti».

[352] Augustinus, *Soliloquia* 1. XIII. 22. «Ego autem solam propter se amo sapientiam, caetera vero vel adesse mihi volo vel deesse timeo propter ipsam : vitam, quietem, amicos. Quem modum autem potest habere illius pulchritudinis amor, in qua non solum non invideo ceteris, sed etiam plurimos quaero, qui mecum appetant, mecum inhient, mecum teneant mecumque perfruantur, tanto mihi amiciores futuri, quanto erit nobis amata communior».

[353] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 1. XXIII. 22. 45.

[354] Augustinus, *De civitate dei* XIV. 3. «Nam corruptio corporis, quae adgravat animam, non peccati primi est causa, sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem».

Beziehung zwischen der Seele und dem Körper wird im Bereich der Sünde behandelt, die dem Körper die Eigentümlichkeit der Vergänglichkeit gegeben und zudem die Begierden und Lüste in ihm geweckt hat. Die die Seele beschwerende Vergänglichkeit des Körpers ist nicht der Grund der Ursünde, sondern die Strafe, und sie hat die Seele nicht sündig gemacht, sondern die sündige Seele hat den Körper vergänglich gemacht.

Außerdem verbindet Augustinus die Affekte mit dem Willen: „Äußert sich die Bejahung im Streben nach dem, was wir wollen, nennen wir's Begierde, äußert sie sich im Genuss dessen, was wir wollen, Lust. Desgleichen, wollen wir nicht, dass etwas uns trifft, und verneinen wir es deswegen, heißt solcher Wille Furcht, trifft uns dagegen etwas gegen Willen, und verneinen wir es deswegen, heißt solcher Wille Traurigkeit“[355]. Hier sind die Begierden Weisen des Strebens des Willens. Dieses Streben bewegt den Menschen und konstituiert den inneren Impuls, der sich äußerlich in einer Tätigkeit äußert. Auch die *caritas* ist nach Augustinus eine Weise des Strebens: „Denn wer sich vornimmt, Gott liebzuhaben und nicht nach dem Menschen, sondern nach Gott auch den Nächsten wie sich selbst lieb zu haben, der wird sonder Zweifel um dieser seiner Liebe willen ein Mensch guten Willens genannt. Dieser gute Wille heißt in der Heiligen Schrift gewöhnlich «caritas», wird aber in derselben Schrift auch «amor» genannt“[356].

Der gute Wille ist auf Gott gerichtete Liebe, die die Nächstenliebe einschließt. Er erfüllt das Doppelgebot der Heiligen Schrift: „Der rechte Wille also ist die gute Liebe und der verkehrte Wille die böse Liebe. Liebe, die danach lechzt zu besitzen, was sie liebt, ist Begierde, die es besitzt und genießt, Freude, die flieht, was ihr zuwider ist, Furcht, die das ihr Widerwärtige fühlt, Traurigkeit. All das ist böse, wenn die Liebe böse ist, gut, wenn sie gut ist“[357]. Hier behandelt Augustinus die Korrelation zwischen dem Willen und dem Liebesobjekt. Der gute Wille ist die reine Liebe, die die

[355] Augustinus, *De civitate dei* XIV. 6. «Sed cum consentimus appetendo ea quae volumus, cupiditas; cum autem consentimus fruendo his quae volumus, laetitia vocatur. Itemque cum dissentimus ab eo quod accidere nolumus, talis voluntas metus est; cum autem dissentimus ab eo quod nolentibus acciffit, talis voluntas tristitia est».

[356] Augustinus, *De civitate dei* XIV. 7. «Nam cuius propositum est amare Deum et non secundum hominem, sed secundum Deum amare proximum, sicut etiam se ipsum: procul dubio propter hunc amorem dicitur voluntatis bonae, quae usitatius in scripturis sanctis caritas appellatur; sed amor quoque secundum easdem sacras litteras dicitur».

[357] Augustinus, *De civitate dei* XIV. 7. «Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus amor est; bona, si bonus».

zeitlichen, vergänglichen Gegenstände nur als Mittel zur Erreichung Gottes liebt. Der böse Wille ist das Verlangen nach vergänglichen und zeitlichen Dingen um ihrer selbst willen[358]. Der böse Wille ist der Ursprung aller bösen Taten: „Der erste böse Wille aber, der allen bösen Werken im Menschen voraufging, war mehr Abfall vom Werke Gottes zu eigenen Werken als selbst ein Werk, und darum sind's böse Werke, weil der Mensch sie nach sich selber tut und nicht nach Gott“[359]. Der böse Wille ist der Wille, der vom Willen Gottes abweicht und den Menschen gegen den Befehl Gottes handeln lässt.

Also hat der Mensch in Ausgeglichenheit und Glückseligkeit gelebt, bevor er die erste Sünde beging. Die Seele kannte keine Beunruhigung durch Affekte, sondern sie lebte in Harmonie mit sich selbst: „So lebte der Mensch nach Gott im Paradiese. Das war aber sowohl leiblich als auch geistlich. Denn war es leiblich um des Wohlseins des Leibs willen, so war es nichtsdestoweniger auch geistlich um des Wohlseins des Geistes willen, oder umgekehrt: war es geistlich, so dass der Mensch es mit inneren Sinnen genoss, war es doch auch leiblich zum Genuss mit den äußeren Sinnen“[360]. Der Körper kannte keine Begierden, und die Seele erlitt keine Affekte. So lebte der Mensch in Harmonie zwischen der Seele und dem Körper, dessen begrenzte Bedürfnisse die Seele nicht belasteten.

Erst zufolge des Sündenfalls entsteht der Konflikt zwischen der Seele und dem Leib, über den der Apostel Paulus sagt: „Denn das Begehren des Fleisches richtet sich gegen den Geist, das Begehren des Geistes aber gegen das Fleisch; beide stehen sich als Feinde gegenüber, sodass ihr nicht imstande seid, das zu tun, was ihr wollt“[361]. Aus dieser Perspektive spricht Augustinus über die wahre, geordnete Liebe (*caritas*) und die falsche, ungeordnete Liebe (*cupiditas*). Im ersten Fall hat die Liebe eine positive Position durch die Hinwendung zu Gott, aber im zweiten Fall fehlt diese Hinwendung. Wahre und falsche Liebe werden also durch ihr Objekt unterschieden. „Caritas und

---

[358] Der Mensch wendet sich zu Gott mit stürmischer Liebe zu. Aber diese Liebe könnte nicht Begierde genannt werden, weil ihr Objekt und Ziel Gott ist. Vgl. Augustinus, *De civitate dei* XIV. 9.

[359] Augustinus, *De civitate dei* XIV. 11. «Mala vero voluntas prima, quoniam omnia opera mala praecessit in homine, defectus potius fuit quidam ab opere Dei ad sua opera quam opus ullum, et ideo mala opera, quia secundum se, non secundum Deum».

[360] Augustinus, *De civitate dei* XIV. 11. «Vivebat itaque homo secundum Deum in paradiso et corporali et spiritali. Neque enim erat paraffisus corporalis propter corporis bona et propter mentis non erat spiritalis; aut vero erat spiritalis quo per interiores et non erat corporalis quo per exteriores sensus homo frueretur».

[361] Gal. 5, 17.

cupiditas beziehen sich nicht einfach auf jeweilige Teilbereiche, sie stehen im absoluten Gegensatz zueinander. Wo die caritas herrscht, kann die cupiditas nicht sein, und umgekehrt. Was der caritas dient, schadet der cupiditas, und umgekehrt. Was die eine größer macht, schmälert die andere, und umgekehrt. Und im Ganzen: Die cupiditas richtet sich auf zeitliche ″Werte″, die caritas wohl eher auf das Absolute, also auf Gott“[362]. Also fällt *caritas* mit *cupiditas* weder durch den Zweck noch durch das Objekt zusammen, und der grundsätzliche Unterschied besteht in der Hinwendung entweder zu Gott oder zu dem Selbst. „Begehrlichkeit ist es nämlich dann, wenn das Geschöpf um seinetwillen geliebt wird. Dann hilft es dem nicht, der es gebraucht, sondern verdirbt den, der genießt“[363]. Aber wenn die *cupiditas* das Selbst überschreitet und sich Gott zuwendet, dann verwandelt sie sich zu der reinen Liebe (*caritas*). Also ist das Kriterium der Verwandlung der *cupiditas* zur *caritas* die Hinwendung zu Gott.

Es gibt demnach keine Möglichkeit, die *caritas* losgelöst von der Unterscheidung *uti – frui* zu verstehen. Augustinus formuliert also eine ethische Struktur, die eine Grundlage für die Hermeneutik hinsichtlich der Bestimmung der grundsätzlichen Gegebenheiten des Textes und der Demonstration seiner verschiedenen Seiten bildet, damit ein Kriterium festgelegt werden kann, das eine richtige Lektüre des Textes garantiert. Überdies bewahrt dieses Kriterium den Leser davor, sich von der Tendenz und der Absicht des Textes zu entfernen. „Die Ethik ist nach dem Willen Augustins also die Teleologie der Hermeneutik, d.h. der Ausleger muss auf sie hingerichtet auslegen und das Auslegungsresultat muss mit ihr übereinstimmen. Anders formuliert: Die *caritas*-Ethik Augustins bildet den hermeneutischen Normenhorizont für die *tractatio scripturarum*, d.h. sie ist sowohl deren Ziel als auch deren Voraussetzung“[364]. Das ethische Ziel spielt eine wichtige Rolle, damit die Hermeneutik ihren Zweck erfüllen kann. Deswegen muss der Ausleger darauf Rücksicht nehmen, dass das Resultat der Interpretation mit der Ethik übereinstimmen muss, d.h. die caritas-Ethik formuliert das hermeneutische Kriterium für die Behandlung des heiligen Textes, weil sie sowohl die Voraussetzung des Verstehens als auch sein Zweck ist. „Die Fülle und das Ziel des Gesetzes und aller göttlichen Schriften [ist] die Liebe der Sache [Röm.13,

---

[362] Brechtken, J., Augustinus Doctor Caritatis, S. 53.
[363] Augustinus, *De trinitate* IX. 8. 13. «Tunc enim est cupiditas cum propter se amatur creatura. Tunc non utentem adiuvat sed corrumpit fruentem».
[364] Pollmann, K., Doctrina Christiana, S. 136.

10; 1Tim. 1,5], welche man genießen muss, und die Liebe zu der Sache, die mit uns diese Sache zu genießen vermag“[365]. Das Ziel der Heiligen Schrift wird erklärt als die Liebe zu Gott und die Nächstenliebe. Danach setzt Augustinus fort: „Wer auch immer also glaubt, die göttlichen Schriften oder einen beliebigen Teil davon verstanden zu haben, ohne dass er durch diese Einsicht diese doppelte Liebe zu Gott und dem Nächsten [Mt. 37, 37-40[366]] aufbaut, hat sie noch nicht verstanden“[367]. Das Verstehen der Heiligen Schrift ist unmöglich ohne das Doppelgebot der Liebe, weil das Gesetz und alle Bücher der Propheten von diesem Gebot abhängen.

Die *caritas* ist nach Augustinus das Kriterium für das Verstehen jeder Stelle in der Heiligen Schrift, durch das entschieden wird, ob ein Vers wörtlich oder figurativ verstanden werden muss: „Es muss also zuerst das Kriterium gezeigt werden, wie man herausfindet, ob eine Redeweise wörtlich oder figürlich ist. Dieses Kriterium ist folgendes: Alles, was in der Bibel im wörtlichen Sinn weder auf die Lauterkeit der Sitten noch auf die Wahrheit des Glaubens bezogen werden kann, muss für figürlich gehalten werden. Die Lauterkeit der Sitten bezieht sich darauf, Gott und den Nächsten zu lieben, die Wahrheit des Glaubens darauf, Gott und den Nächsten zu erkennen“[368]. Demgemäß darf das, was die Bibel über *caritas* und die Wahrheit des Glaubens sagt, nicht figürlich verstanden werden, sondern nur wörtlich. Die anderen Texte aber lassen sich durch das Kriterium der caritas interpretieren, so dass sie im Ergebnis mit den uninterpretierten Texten übereinstimmen. Dementsprechend ist die caritas der wahre Garant für die Möglichkeit des Lernens aus der Heiligen Schrift: „Das eigentliche Ziel der Bibellektüre ist das verbesserte Bibel- und damit Gottesverständnis. Dies wird jedoch nicht unmittelbar durch die Gnade Gottes bewirkt, sondern durch das Lernvermögen der Menschen durch Mitmenschen. Dort wird ausdrücklich die *caritas,* also die von Gott kommende und auf Gott zu beziehende Liebe als Garant dieser

---

[365] Augustinus, *De doctrina christiana* 1. XXXV. 39. 84. «… ut intelligatur legis et omnium divinarum scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei qua fruendum est et rei quae nobiscum ea re frui potest».
[366] Diese Textstelle gibt es nicht, richtig ist Mt. 22, 37-40.
[367] Augustinus, *De doctrina christiana* 1. XXXVI. 40. 86. «Qiuisquis igitur scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur, ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem dei et proximi, nondum intellexit».
[368] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. X. 14. 33-34. «Demonstrandus est igitur prius modus inveniendae locutionis, propriane an figurata sit. Et iste omnino modus est, ut quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas. Morum honestas ad diligendum deum et proximum, fidei veritas ad cognoscendum deum et proximum pertinet».

Lernfähigkeit bezeichnet“[369]. Nach Augustinus liegt also das Kriterium des Verstehens der Heiligen Schrift in ihr selbst und nicht außerhalb. Die Heilige Schrift besitzt eine vollendete Struktur, indem sie die Regel ihres Verstehens einschließt.

Die *caritas* motiviert dazu, ihr Objekt zu erreichen[370]. Die gleiche Rolle kann aber auch das Zeichen spielen[371]. Augustinus schreibt: „Ein Zeichen ist nämlich ein Ding, das bewirkt, dass außer seiner äußeren Erscheinung, die es den Sinnen einprägt, irgend etwas anderes aus ihm selbst im Nachdenken ausgelöst wird“[372]. Die Funktion des Zeichens besteht also darin, die Aufmerksamkeit des Rezipienten auf das Bezeichnete zu lenken. Wie die *caritas* sich dennoch vom Zeichen unterscheidet, erklärt K. Pollmann folgendermaßen: „Die *caritas* selbst unterscheidet sich aber in zweierlei Hinsicht strukturell und ontologisch vom *signum*: Zum einen ist die *gemina caritas* selbst der notwendige Referenzrahmen für die *signa*, während die *signa* nie für sich selbst den Bezugsrahmen bilden könnten. Zum anderen enthält *caritas* nicht nur den Verweischarakter oder die ‚Für-Relation’, sondern ist auch selbst das Ziel. Daher kann sie auch der Referenzrahmen für die *signa* sein“[373]. Trotz seines Hinweises auf etwas anderes benötigt das Zeichen ein Kriterium des Verstehens, d.h. es kann nicht der Bezugsrahmen für sich selbst sein, sondern das Bezeichnete wird durch die *caritas* verstanden. Außerdem weist das Zeichen auf das Bezeichnete hin und ist somit nicht das Endziel, sondern nur Mittel, während die Liebe zu Gott in gewisser Weise auch Endziel ist. Für die Beziehung zwischen der Liebe und dem Zeichen ist die Priorität der Liebe im Rahmen der Struktur von Wissen, Lieben und Kennen kennzeichnend. „Kein Zeichen nun kennt man vollkommen, wenn nicht erkannt ist, welcher Sache Zeichen es ist. Wenn jemand brennende Sorge darauf verwendet, dies zu kennen, und von Eifer entflammt darauf besteht, kann man von dem sagen, dass er ohne Liebe ist? Was also liebt er? Sicherlich kann ja nur Bekanntes geliebt werden“[374].

---

[369] Pollmann, K., Doctrina Christiana, S. 123.
[370] Vgl. Pollmann, K., Doctrina Christiana, S. 137.
[371] Vgl. Augustinus, *De dialectica* 5. «Ein Zeichen ist etwas, das sowohl sich selbst der Wahrnehmung als auch außer sich selbst etwas dem Geist zeigt».
[372] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. I. 1. 1. «- Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire ».
[373] Pollmann, K., Doctrina Christiana, S. 138.
[374] Augustinus, *De trinitate* X. 1. 2. «Neque ullum perfecte signum noscitur nisi cuius rei signum sit cognoscatur. Hoc ergo qui ardenti cura quaerit ut nouerit studioque accensus insistit, nom potest dici esse sine amore? Quid igitur amat? Certe enim amari aliquid nisi notum non potest».

Durch das Wort strebt der Mensch danach, das Bezeichnete zu erkennen, aber ohne vorheriges Wissen des Gegenstandes bleibt das Wort (Zeichen) nur ein leerer Klang[375]. Also hilft das Wissen um das Ding dabei, den Menschen zu bewegen und ihn zu dem gemeinten Gegenstand zu führen. Diese Bewegung ergibt sich aus der Liebe zu dem erkannten Gegenstand, denn das Unbekannte kann nicht geliebt werden. Also hängt die Erkenntnisbewegung mit der Liebesbewegung zusammen, aber es besteht eine Priorität der Liebe, die die grundsätzliche Motivation für die Erkenntnis eines Dinges konstituiert. „Jegliches Erkennen [setzt] die Liebe zu der zu erkennenden Sache voraus"[376]. Die Liebe impliziert aber das Wissen: „Jeder eifrig sich Mühende also, jeder Neugierige, liebt nicht etwas Unbekanntes, auch nicht, wenn er mit brennendstem Verlangen darauf besteht, zu wissen, was er nicht weiß. Entweder hat er nämlich schon eine allgemeine Kenntnis dessen, was er liebt, und verlangt nun danach es auch in einem bestimmten Einzelding oder in verschiedenen Einzeldingen kennenzulernen, die er noch nicht kennt, die ihm aber vielleicht gerühmt werden, und er bildet sich nun in der Seele eine bildhafte Gestalt, durch die er zur Liebe erregt wird"[377]. Die Liebe setzt eine partielle oder allgemeine Erkenntnis voraus, und sie bewirkt das Streben nach Erweiterung.

Die Heilige Schrift lässt zunächst verschiedene Lektüren zu, die verschiedenen Zwecken dienen und dem wahren Zweck widersprechen können. Deswegen sind nach Augustinus Regeln nötig, um die Zeichen des Textes richtig zu deuten. Um das Missverstehen der Zeichen oder das Unverständnis dessen, worauf sie hinweisen, zu vermeiden, formuliert Augustinus Regeln für eine Lektüre des Textes, die dessen wahre, ursprüngliche Bedeutung erfasst. Prinzip dieser Regeln ist nach Augustinus die *caritas*. Jede Lektüre, die nicht auf der *caritas* als grundlegendem Prinzip fußt, liefert demnach ein falsches oder zumindest unvollkommenes Verständnis.

---

[375] Vgl. Augustinus, *De magistro* 10. 33.

[376] Mayer, C. P., Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins, II. Teil: Die antimanichäische Epoche, S. 295.

[377] Augustinus, *De trinitate* X. 2. 4. «Quilibet igitur studiosus, quilibet curiosus non amat incognita etiam cum ardentissimo appetitu instat scire quod nescit. Aut enim iam genere notum habet quod amat idque nosse expetit in aliqua singula vel in singulis rebus quae illi nondum notae forte laudantur, fingitque animo imaginariam formam qua excitetur in amorem».

2. Die Auseinandersetzung mit der Hermeneutik des Tyconius

Im Vorwort stellt Tyconius den Zweck seiner Arbeit „Liber regularum“ dar als Enthüllung der in der Hl. Schrift liegenden Wahrheit und als Hilfsmittel, sie zu verstehen. Überdies bietet er Schlüssel und Regeln an, die den Menschen helfen, diese Wahrheiten auffassen zu können. „Above everything else that came to mind, I considered it necessary to write a book of rules and so to fashion keys and lamps, as it were, to the secrets of the law. For there are certain mystic rules which obtain in the inner recesses of the entire law and keep the rich treasures of the truth hidden from some people. But if the of these rules is accepted without ill will, as we impart it, whatever is closed will be opened and whatever is dark will be illumined; and anyone who walks the vast forest of prophecy guided by these rules, as by pathway of light, will be kept from straying into error”[378]. Nach Tyconius ist es notwendig, Regeln aufzustellen, um ein richtiges Verständnis der Heiligen Schrift zu sichern. Tyconius beansprucht, mit seinen Regeln alle Probleme der Heiligen Schrift lösen, die verborgenen Wahrheiten entdecken und die Texte entschlüsseln zu können.

Augustinus hingegen bestreitet den Universalitätsanspruch des Tyconius. Dessen Arbeit könne bei der Auflösung vieler, jedoch nicht aller Probleme helfen.[379]. Augustinus ist der Meinung, dass diese sieben Regeln nicht alle schwer zu verstehenden Stellen erklären können, sondern dass es andere Methoden gibt, die Tyconius nicht beschrieben habe.[380].

Die erste Regel: vom Herrn und seinem Leib „De Domino et corpore eius“

Zuerst erklärt Tyconius die Logik der biblischen Texte im Bezug auf das Geheimnis der Verbindung von Christus und der Kirche. „Whether scripture is speaking about the Lord or about his body, i.e., the church, reason alone discerns, persuading or, such is

[378] Tyconius, The Book of Rules, S. 3. «Necessarium duxi ante omnia quae mihi videntur libellum regularem scribere, et secretorum legis veluti claves et luminaria fabricare. Sunt enim quaedam regulae mysticae quae universae legis recessus obtinent et veritatis thesaurus aliquibus invisibiles faciunt; quarum si ratio regularum sine invidia ut communicamus accepta fuerit, clausa quaeque patefient et obscura dilucidabuntur, ut quis prophetiae immensam silvam permabulans his regulis quodam modo lucis tramitibus ab errore defendatur».
[379] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXX. 43. 95.
[380] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXX. 43. 94.

the force of truth, compelling us to recognize what pertains to each"[381]. Allein die ratio kann nach Tyconius entscheiden, ob die Rede über den Herrn oder über die Kirche geht, und zwar durch eine Analyse des Textes. So scheint es manchmal, dass im biblischen Text von einer einzelnen Person die Rede ist. Eine Analyse zeigt aber, dass es um zwei Personen geht. Was den Unterschied deutlich machen kann, ist die Aufgabe jeder von beiden. So findet man z.B. durch die Analyse des Textes Jesaja 53 zwei Ebenen der Rede. Eine (Jes 53, 4-6) bezieht sich nach Tyconius auf den Kopf, den Herrn, und die andere (Jes 53, 10-12) auf die Kirche, den Leib Christi. Die Kirche braucht das Licht Gottes und seine Erkenntnis, nicht Christus, und sie wird in dieser Welt durch Christus wachsen[382]. Wenn also der Text Elemente enthält, die sich nicht auf Christus beziehen können, dann ist, Tyconius zufolge, der Leib Christi gemeint. Danach lenkt Tyconius die Aufmerksamkeit auf schwierige Texte, wo die Logik der Regel weniger klar ist. Hier ist die Möglichkeit der Entscheidung schwierig, und sie braucht ein überlegendes Lesen für den Text[383].

Augustinus stimmt der Regula I zu, dass man entscheiden muss, ob sich die Rede auf Christus oder die Kirche bezieht, und er bleibt im Bereich dieser Regel, obwohl er ein anderes Beispiel behandelt [Gal 3, 29; Jes 61, 10]. Außerdem weist er auf die Rolle des Verstehens hin. „Dennoch muss auf jeden Fall verstanden werden, was von diesen beiden Aussagen [Jes 61, 10] sich auf den Kopf, d.h. auf Christus, und was auf den Körper, d.h. die Kirche, bezieht“[384].

Die zweite Regel: vom zweigeteilten Leib des Herrn „De Domini corpore bipertito“

„Far more necessary is the rule concerning the bipartite character of the Lord's body; and so we must examine it all the more carefully, keeping it before our eyes through all the scriptures. For just as the transition from head to body and back again, as indicated above, is only seen by reason, so also reason alone sees the transition and

---

[381] Tyconius, The Book of Rules, S. 3. «Dominum eiusne corpus, id est Ecclesiam, Scriptura loquatur, sola ratio discernit, dum quid cui conveniat persuadet vel quia tanta est vis veritatis extorquet».

[382] Vgl. Tyconius, The Book of Rules, S. 5.

[383] Vgl. Tyconius, The Book of Rules, S. 7ff.

[384] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXXI. 44. 99. «Et tamen quid horum duorum capiti, quid corpori – id est, quid Christo, quid ecclesiae – conveniat, utique intellegendum est».

return from one part of the body to the other, from the right-hand part to the left or from the left to the right, as was clear in the previous section”[385]. So leitet Tyconius die zweite Regel ein und betont noch einmal die Rolle der *ratio* als Kriterium für die Unterscheidung des Wechsels zwischen den zwei Teilen der Kirche. Dieses Kriterium zeigt die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen einer sich auf eine bestimmte Person beziehenden Rede und einer anderen, durch die andere Personen gemeint werden. Tyconius stellt verschiedene Beispiele aus der Heiligen Schrift dar, die seine Lektüre bestätigen, und er analysiert manche Verse, um das richtige Verständnis hervorzuheben. Außerdem betont er, dass die Aufmerksamkeit auf den Kontext und die Mitteilungsweise gerichtet werden muss, weil es unmöglich sei, dass zwei Aussagen, die sich widersprech, sich auf die gleiche Person beziehen[386]. So wird die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen dem Herrn und seinem Körper in der ersten Regel hervorgehoben, aber in der zweiten zwischen den beiden Seiten des Körpers.

Augustinus übt Kritik am Titel der Regel, indem er die Verwendung des Attributes „bipertitus“ ablehnt, und es durch zwei Attribute, nämlich „verum atque permixtum“ oder „verum atque simulatum“ ersetzt. „Denn es gehört in Wahrheit nicht zum Körper des Herrn, was nicht in Ewigkeit mit ihm zusammensein wird, sondern es hätte gesagt werden müssen: «Von dem wahren Körper des Herrn und dem vermischten» oder «Von dem wahren und dem nachgebildeten»“[387]. Die Kritik bezieht sich auf die logische Verbindung zwischen dem Titel und dem Inhalt. „Die Ungenauigkeit der Formulierung ‚Zweiteilung des Leibes Christi‘ könnte logisch implizieren, dass auch böse und vergängliche Mitglieder zu diesem Leib gehören, was darauf hinausläuft, dass der Leib Christi böse und vergängliche Teile haben könnte, was Augustin vornherein durch die veränderte (korrigierte) Terminologie ausgeschaltet wissen möchte“[388]. Diese Modifikation nimmt Augustinus vor, um seinen Gedanken der Kirche als einer gemischten Gesellschaft zu unterstützen und gleichzeitig die

---

[385] Tyconius, The Book of Rules, S. 15. «Regula bipertiti corporis Domini multo necessarior et a nobis tanto diligentius perspicienda et per omnes Scripturas ante oculos habenda est. Sicut enim ut supradictum est a capita ad corpus ratione sola videtur, ita a parte corporis ad partem, a dextera a sinistram vel a sinistra ad dexteram, transitus reditusque ut in supradicto capite claret».

[386] Vgl. Tyconius, The Book of Rules, S. 17f.

[387] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXXII. 45. 100. «Non enim re vera domini corpus est quod cum illo non erit in aeternum. Sed dicendum fuit: ‘De domini corpore vero atque permixto’ aut ‘vero atque simulato’».

[388] Pollmann, K., Doctrina Christiana, S. 200.

Paradoxie, dass der Körper Christi aus zwei Teilen, einem Guten und einem Bösen, besteht, zu beseitigen. Augustinus bestreitet, dass die bösen Menschen ein Teil des Leibes Christi sind, der bei Christus in der Ewigkeit bleibt. Sie sind aber sehr wohl Teil der Kirche, die wahre und falsche Mitglieder enthält, zwischen denen nicht einfach getrennt werden kann. Deshalb verlangt diese Regel vom Leser viel Aufmerksamkeit: „Diese Regel verlangt einen wachsamen Verstand, da die Bibel, während sie in der Tat schon zu anderen spricht, immer noch zu ihren vorigen Adressaten zu sprechen scheint oder über diese selbst, während sie bereits über andere spricht, so als ob es sich aufgrund der zeitlichen Vermischung und Gemeinschaft der Sakramente um einen einzigen Körper aus beiden handelte“[389]. Der Grund der Schwierigkeit ist nach Augustinus die zeitliche Vermischung (*temporalis commixtio*) von Guten und Bösen sowie die Gemeinschaft der Sakramente (*communio Sacramentorum*). Dadurch wird die Vermischung fälschlich als Einheit verstanden, auch als zeitliche Einheit. „Aber weil diese verschiedenen Gruppen für die Gegenwart eine Einheit bilden, spricht er [sc. Gott] so über einen Teil, als ob es sich noch um den anderen handele“[390]. Die zeitliche Vermischung dauert nach Augustinus aber nicht ewig, sondern mit dem Jüngsten Gericht werden die Guten von den Bösen getrennt[391].

Die dritte Regel: Von den Verheißungen und dem Gesetz „De promissis et lege“

Aufgrund seiner Lektüre der paulinischen Texte behandelt Tyconius die Rolle des Gesetzes und des Glaubens. Ihmzufolge ist der Glaube wichtiger als das Gesetz, aber das Gesetz widerspricht der Verheißung Gottes nicht[392]. Das Gesetz macht den Weg zur Gerechtigkeit deutlich. Alle Menschen standen zunächst unter dem Schutz des

---

[389] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXXII. 45. 101. «Quae regula intellectorem vigilantem requirit, quando scriptura cum ad alios iam loquatur, tamquam ad eos ipsos ad quos loquebatur videtur loqui, vel de ipsis cum de aliis iam loquatur, tamquam unum sit utrorumque corpus, propter temporariam commixtionem et communionem sacramentorum».

[390] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXXII. 45. 102. «Sed quoniam nunc in uno sunt, tamquam de ipsis loquitur de quibus loquebatur».

[391] Vgl. Augustinus, *De civitate dei* XX. 5.

[392] Tyconius zitiert folgende Verse, um sein Argument zu unterstützen: «Hebt also das Gesetz die Verheißung auf? Keineswegs! Wäre ein Gesetz gegeben worden, das die Kraft hat, lebendig zu machen, dann käme in der Tat die Gerechtigkeit aus dem Gesetz; stattdessen hat die Schrift alles der Sünde unterworfen, damit durch den Glauben an Jesus Christus die Verheißung sich an denen erfüllt, die glauben». Gal.3, 21-22.

Gesetzes. Das Gesetz war der Erzieher bis zur Ankunft Christi. Also ist das Gesetz eine Anweisung zum Glauben. „Knowing that the Lord is good and just and that he had not closed the bowels of his mercy against the works of his own hands, is understood that there is a road to life and saw the remedy for doing the law"[393]. Wegen seiner Gerechtigkeit und Gutheit verschließt Gott die Tür zu seiner Gnade nicht. Also gibt es einen Weg, auf dem man zum Glauben gelangen kann, und wenn der Glaube erreicht ist, spielt das Gesetz keine Rolle mehr[394]. „We endured the law as our guardian, compelling us to strive for faith, compelling us to Christ. For the apostle says that the law was given precisely to hold us under its custody for the sake of faith, which was to be revealed in Christ who is «the end of the law» (Röm.10, 4) and by whom all those who sought God's grace by faith gained life"[395]. Tyconius diskutiert das Thema des Zieles des Gesetzes (*finis legis*) im Blick auf den Glauben. Die Autorität des Gesetzes zeigt sich darin, dass es zum Glauben an Christus als dem Endziel des Gesetzes führt. Also scheint der Glaube die grundsätzliche Anleitung zum Verstehen des Textes zu sein. Aber anders als Tyconius diskutiert Augustinus das Thema Glaube im Zusammenhang mit der caritas. „Es wird aber der Glaube nicht auf festen Füßen stehen, wenn die Autorität der göttlichen Schriften wankt. Ferner erlahmt auch die Liebe selbst, wenn der Glaube schwankt“[396]. „Denn wenn jemand vom Glauben abgefallen ist, muss er auch notwendigerweise von der Liebe abfallen“[397]. Die Liebe kann nach Augustinus nicht vom Glauben getrennt werden, weil niemand etwas liebt, an dessen Existenz er nicht glaubt.

Augustinus schlägt alternative Titel für diese Regel vor, nämlich „De spiritu et littera“ oder „De gratia et mandato“. Seiner Meinung nach geht es hier mehr um eine große theologische Frage als um eine Regel. Augustinus behauptet, dass der Glaube nicht von uns sei, sondern dass wir ihn von Gott haben. Die Formulierung bei

[393] Tyconius, The Book of Rules, S. 29. «Sciens Dominum bonum et iustum et viscera miserationis suae contra opera manuum suarum non clusisse, intellexit esse iter ad vitam et faciendae legis remedium vidit».
[394] Hier weist Tyconius auf Joh.11, 25-26 hin «Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben »; und auch auf Joh.14, 6 «Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben».
[395] Tyconius, The Book of Rules, S. 31. «Legem paedagogum passi sumus, qui nos cogeret studere fidei, qui nos cogeret in Christum. Dicit enim apostolus propterea datam legem, ut nos custodia sui concluderet in fidem, quam futurum erat revelari in Christum qui est finis legis, quo vixerunt omnes qui fide gratiam Dei exquisierunt».
[396] Augustinus, *De doctrina christiana* 1. XXXVII. 41. 89. «Titubabit autem fides, si divinarum scripturarum vacillat auctoritas; porro fide titubante caritas etiam ipsa languescit».
[397] Augustinus, *De doctrina christiana* 1. XXXVII. 41. 90. «Nam si a fide quisque ceciderit, a caritate etiam necesse est cadat».

Tyconius lautet hingegen: „All our work is faith; and to the extent that we have faith, to that extent God works in us“[398]. Tyconius erklärt weiter, dass die Menschen dank der Gnade Gottes durch den Glauben ausgelöst werden[399], und dass, wer sich rühmen wolle, sich Gottes rühmen müsse und nicht seiner eigenen Werke.

Gegen Tyconius zitiert Augustinus folgende Worte des Apostels Paulus. „Friede sei mit den Brüdern, Liebe und Glaube von Gott, dem Vater, und Jesus Christus, dem Herrn“[400]. Aufgrund dieser Worte dürfe niemand meinen, dass der Glaube nicht ein Geschenk Gottes sei.

Die vierte Regel: Von der Unterart und der Obergattung „De specie et genere“

In dieser Regel behandelt Tyconius das Thema *species* und *genus* und die Verbindung zwischen diesen beiden Begriffen. „Making faith the price of truth, the Spirit produced an account marked by mysteries, concealing the general in the particular: for instance, the whole city, now spread throughout the world, in the old Jerusalem or the whole body in a single member such as Solomon”[401]. Der biblische Text hat mitunter zwei Ebenen der Mitteilung, zwischen denen er hin und her wechselt. Der Wechsel vollzieht sich so, dass zunächst die Rede von der *species* ist, danach aber zum genus übergeschritten wird, ohne dass der Übergang direkt kenntlich gemacht wird. Im Lauf des Überganges werden zunächst Wörter benutzt, die für beide Ebenen geeignet sind, doch nach und nach wird die Form der *species* übersteigert, so dass der Übergangerkennbar wird. Wenn die Rede mit dem *genus* beginnt, wird der Übergang zur *species* auf die gleiche Weise gestaltet.

Manchmal aber wechselt der Text Tyconius zufolge auf andere Weise: von der *species* zum *genus*. „Sometimes he does not altogether turn from the one to the other, and the whole narrative neither exceeds the particular nor omits the general but

[398] Tyconius, The Book of Rules, S. 35. «Omne opus nostrum fides est, quae quanta fuerit tantum Deus operatur nobiscum».
[399] Die Erklärung Tyconius basiert auf den paulinischen Briefen, 1Kor.1, 28-31 und Eph.2, 8-10.
[400] Eph. 6, 23.
[401] Tyconius, The Book of Rules, S. 55. «… Spritus Sancti, qui cum veritatis pretium fidem constituerit mysteriis narravit in speciem genus abscondens, ut in veterem Hierusalem totam quae nunc est per orbem, aut in unum membrum totum corpus ut in Salomone».

pertains to both“[402]. Hier verflechtet der Text *species* und *genus* und betrifft beide zugleich. Tyconius bezieht dies vor allem auf die Rede über Israel und die Kirche. „It is also very important to know this: that every one of the cities or provinces of Israel and of the nations that scripture mentions or in which it reports some event is a figure of the church. Some are figures of the evil part, some of the good, and some of both”[403]. Eine entsprechende Lektüre der Heiligen Schrift versucht zu erkennen, wo von der verborgenen Kirche die Rede ist und erklärt die Spaltung der Kirche in zwei Teile. „Sie [die Frage nach *genus* und *species*, Anm. des Autors] sucht zu erforschen, ob ein Satz universale oder nur partielle Geltung hat. In der Praxis meint Species anamnetisch das Vergangene, den geschichtlichen Einzelfall, der prognostisch das Genus, d.h. alle ähnlichen Fälle der Zukunft enthält“[404]. Aus dieser Perspektive ist die Verbindung zwischen *species* und *genus* eine Verbindung zwischen zwei Ereignissen, von denen eines schon in der Vergangenheit geschehen ist, aber einen Hinweis auf ein zukünftiges enthält.

Augustinus zufolge setzt Tyconius *species* mit *pars* und *genus* mit *totus* gleich und übersieht dabei die Diskussion der Dialektiker über den Unterschied zwischen dem Teil und der Unterart. Augustinus ist wie Tyconius der Meinung, dass die biblische Rede über eine bestimmte Stadt oder ein einziges Volk manchmal nicht nur diese betrifft, sondern sich auf jede Stadt und jedes Volk bezieht. Hier werde die Unterart (*species*) zum genus übersteigert. Aber der Übergang könne nicht immer geschehen. „Oft werden nämlich Dinge solcher Art gesagt, die entweder ganz deutlich sowohl auf die Unterart als auch auf die Obergattung oder lediglich auf die Unterart zutreffen. Aber wenn von der Unterart zur Obergattung übergegangen wird, als ob die Schrift bis dahin gleichsam nur von der Unterart spricht, dann muss dort die Aufmerksamkeit des Lesers wachsam bleiben, damit sie nicht in der Unterart suche, was sie besser und sicherer in der Obergattung finden kann“[405]. Augustinus meint, dass es klare Stellen in

[402] Tyconius, The Book of Rules, S. 57. «Aliquando redit ex hoc in illud non semel, et omnis narratio nec speciem excedit nec genus praeterit in utrumque convenies».
[403] Tyconius, The Book of Rules, S. 69. «Illud etiam multo necessarium est scire, omnes omnino civitates Israhel et gentium vel provincias, quas Scriptura alloquitur aut in quibus aliquid gestum refert, figuram esse Ecclesiae: aliquas quidem partes malae, aliquas bonae, aliquas vero utriusque».
[404] Rauh, Horst Dieter, Das Bild des Antichrist im Mittelalter: von Tyconius zum deutschen Symbolismus, S. 106.
[405] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXXIV. 48. 109. «saepe enim talia dicuntur quae vel ei quoque vel ei fortasse tantummodo apertissime congruant. Sed cum ab specie transitur ad genus quasi ad huc de specie

der Heiligen Schrift gibt, die deutlich die Unterart oder die Obergattung anzeigen, d.h. diese Stellen müssen nicht besonders interpretiert werden. Überdies helfen diese deutlichen und klaren Stellen beim Verstehen der dunklen Stellen[406]. Augustinus will die klaren Stellen in der Heiligen Schrift bewahren, damit diese nicht nur als ein vielfach deutbares Zeichensystem erscheint, sondern auch ein Kriterium oder einen Schlüssel enthält, das ein richtiges Lesen des Textes ermöglicht. Aber wenn die Rede dubios ist, und es nicht klar ist, ob die Erzählung sich auf die species oder das genus bezieht, kann der Leser mit Hilfe dieses Kriteriums die Dunkelheit enthüllen und das Wie des Wechsels verfolgen. Der aufmerksame Leser kann dann unterscheiden, was die *species* oder das *genus* betrifft.

Augustinus diskutiert die gleichen Verse Ez 36, 17-19[407], die schon von Tyconius behandelt wurden. Seiner Meinung nach ist es leicht zu bemerken, dass diese Verse sich auf das Haus Israel beziehen. Aber im Zusammenhang mit der Aussage des Apostels, „Schaut auf das irdische Israel“[408], deuten sie das irdische Israel an, das die Gnade des Neuen Testamentes noch nicht erhalten hat. Die Verse Ez 36, 23-29 werden von Augustinus als Hinweis auf das Neue Testament betrachtet, und in Zusammenhang mit der Aussage des Apostels (2Kor.3, 2f) taucht der Ausdruck „das geistige Israel“ auf, wobei es sich hier um die Kirche handelt[409]. „So wie in der Geschichte die geistige Ablösung des fleischlichen Israel durch die christliche Kirche stattgefunden hat, darf daher auch in einem interpretatorischen Akt der Ablösung jegliche (AT) Passage vom fleischlichen auf das geistige Israel übertragen werden. Grundsätzlich legitimiert wurde dieses Schrift- und Kirchenverständnis durch die Tatsache, dass die Gnade, die sich in der wahren Kirche entfaltet, schon vor der Zeit verheißen wurde, also bereits im Kern im AT enthalten ist“[410]. Augustinus stellt eine Verbindung zwischen beiden Testamenten her und liest das Alte Testament im Licht

---

loquente scriptura, ibi vigilare debet lectoris intentio, ne quaerat in specie quod in genere potest melius et certius invenire».

[406] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 2. IX. 14. 30 ; 3. XXVI. 37. 83.

[407] «Als Israel in seinem Land wohnte, machten sie das Land durch ihr Verhalten und ihre Taten unrein. Wie die monatliche Unreinheit der Frau war ihr Verhalten in meinen Augen. Da goss ich meinen Zorn über sie aus, weil sie Blut vergossen im Land und das Land mit ihren Götzen befleckten. Ich zerstreute sie unter die Völker; in alle Länder wurden sie vertrieben. Nach ihrem Verhalten und nach ihren Taten habe ich sie gerichtet».

[408] 1Kor.10, 18.

[409] Man kann diese Andeutung bei Tyconius S. 61 finden.

[410] Polmann, K., Doctrina Christiana, S. 204. Vgl. Augustinus, *De civitate dei* XVII. 7. Die Behandlung der Verse 1 Samuel 15, 24-29.

der paulinischen Texte und umgekehrt. Dadurch bietet er eine Lektüre an, durch die er versucht, die Kluft - wenn es sie gibt – zwischen beiden Testamenten zu überbrücken: Was im Alten Testament prophezeit wurde, wird im Neuen Testament Wirklichkeit.

Die fünfte Regel: Von den Zeitangaben „De Temporibus“

In dieser Regel behandelt Tyconius die Zeitangaben in der Hl. Schrift. „Temporal quantity, in scripture, often has mystic significance through the rhetorical figure of synechdoche, or through the specific numbers involved. The latter are used in a variety of ways and must be understood according to the context. In synechdoche, however, either a part represents the whole or a whole represents the part”[411]. Er beschreibt zwei verschiedene Methoden, die biblischen Zeiten zu interpretieren. Die erste ist die Synekdoche, entweder stellt ein Teil das Ganze dar, oder das Ganze stellt den Teil dar. Mit dieser Methode bearbeitet Tyconius das Problem der drei Tage zwischen der Kreuzigung und der Auferstehung. Der Logik der Regel zufolge wird ein Teil vom Tag als ein ganzer Tag gerechnet[412].Auch das Problem der einander widersprechenden Angaben zur Dauer des Aufenthaltes Israels in Ägypten versucht er auf diese Weise zu lösen.

Die zweite Methode, die biblische Zeit zu interpretieren, betrifft die regulären Zahlen (*legitimi numeri*). Die Zahlen haben hier symbolischen Charakter, d.h. sie werden nicht wörtlich verstanden, sondern sie haben eine Bedeutung. Es gibt bestimmte Zahlen für die Zeit in der Heiligen Schrift, nämlich Vielfache von zehn[413], sieben Tage oder Jahre[414] und vierzig Tage oder Jahre[415]; besonders 1000 Jahre werden als Bezug auf die ganze Zeit der Arbeit Gottes für die Erlösung betrachtet. „The world’s age is six days, i.e., six thousand years. In what is left the sixth day, i.e., of these 1000 years, the Lord was born, suffered and rose again. Similarly what is left

[411] Tyconius, The Book of Rules, S. 89. «Temporis quantitas in Scripturis frequenter mystica est tropo synecdoche, aut legitimis numeris, qui multis modis positi sunt et pro loco intellegendi; synecdoche vero est aut a parte totum, aut a toto pars ».
[412] Vgl. Tyconius, The Book of Rules, S. 91.
[413] Vgl. Tyconius, The Book of Rules, S. 97.
[414] Vgl. Tyconius, The Book of Rules, S. 101-105.
[415] Vgl. Tyconius, The Book of Rules, S. 107.

of the 1000 years is called the thousand years of the first resurrection"[416]. Tyconius interpretiert die Geschichte der Erschaffung der Welt so, dass jeder Tag 1000 Jahre andeutet. Gott hat die Welt in sechs Tagen erschaffen und am siebten Tag geruht, den er segnete und heilig machte[417]. In diesem Sinn erklärt Tyconius die Bedeutung der Rede Gottes zu Jeremias[418], und behandelt das Konzept der zweigliedrigen Kirche durch die Exegese der Anordnung Gottes, bezüglich dessen, was man am Sabbat tun muss, und welche Folgen es für jeden hat, der diese Anordnung übertritt. Aufgrund dieser Interpretation symbolisiert Jerusalem die Kirche. „Jerusalem is bipartite; and its gates are bipartite. Through the gates of the underworld one leaves the holy Jerusalem; and through the same gates enters the accursed places. […] The holy gates of the city of Jerusalem are Christ; and his representatives are the keepers of the law, who assuredly «kill the prophets and stone those who are sent to him» (Mt. 23, 37). The gate is the devil; and his representatives are false apostles, preachers of the law who hide «the keys of the kingdom of heaven» (Mt.7, 25) with its deeper meaning"[419]. Jerusalem als Symbol für die Kirche hat zwei Türen, die heilige ist Christus und die andere ist der Teufel. Jeder von beiden hat seine eigenen Vertreter. Dem, der sein Leben Christus weiht und durch die heilige Tür geht, wird das ewige Leben gegeben und er findet seine Ruhe und Frieden in Christus. Aber die Vertreter des Teufels sind die falschen Propheten und Prediger, die die Menschen irrezuführen versuchen.

Im Zusammenhang dieser Regel behandelt Tyconius auch die partielle Zeit, die in der totalen Zeit eingeschlossen ist, durch die Verbindung zwischen *species* und *genus*. „In many passages, the diverse events of a single time span, depicted separately at the level of the particular, create two periods of time, the one following the other, so to speak, in sequence. At the level of the general, however, both events belong to one

---

[416] Tyconius, The Book of Rules, S. 91. «Sex dies sunt mundi aetas, id est sex milia annorum. In reliquiis sexti diei, id est M annorum, natus est Dominus, passus et resurrexit. Itidem reliquiae M annorum dictae sunt mille anni primae resurrectionis ».
[417] Vgl. Tyconius, The Book of Rules, S. 101. Augustinus, *De civitate dei* XX. 7; XX. 9.
[418] Jeremias17, 19-27. Hier sprach Gott mit Jeremias und befahl ihm, mit den Königen Judas und den Bewohnern Jerusalems und allen, die durch seine Tore hineinkommen zu sprechen und ihnen das Wort Gottes mitzuteilen: Sie dürfen am Sabbattag keine Lasten tragen, sie in die Tore Jerusalems hineinbringen und eine Arbeit leisten. Wenn sie den Befehl Gottes nicht befolgen, dann legt Gott Feuer an die Tore Jerusalems; dieses Feuer wird die Paläste Jerusalems fressen und es wird nicht mehr erlöschen.
[419] Tyconius, The Book of Rules, S. 103. «Hierusalem bipertita est, et portae eius bipertitae. Per portas inferorum exitur de Hierusalem sancta, et per easdem intratur in maledicta. Sanctae portae civitatis Hierusalem Christus est, et vicarii eius custodes legis, interficientes vero prophetas et lapidantes misso ad se. Porta diabolus est, et vicarii eius pseudoapostoli praedicatores legis, claves regni caelorum alto sensu abscondentes ».

time”[420]. Also kann über zwei aufeinanderfolgende Ereignisse gesprochen werden, aber auf der Ebene des Partiellen. Auf die Ebene des Totalen werden diese beiden Ereignisse von einem Ereignis umfasst, das die beiden einschließt. Demzufolge enthält die totale Zeit die partielle Zeit[421].

In seinem Kommentar zur fünften Regel des Tyconius beschreibt Augustinus die zwei Arten von biblischen Zeitangaben, nämlich Synekdoche und reguläre Zahlen (*legitimi numeri*). Er weicht nicht von Tyconius Erklärung dieser Regel ab, und er erläutert zuerst die Rolle der Synekdoche. „Die Trope der Synekdoche bewirkt, dass entweder vom Teil das Ganze oder vom Ganzen ein Teil erkannt wird“[422]. Die Synekdoche löst die Probleme der Diskrepanzen in den biblischen Erzählungen von der Verklärung Jesu (Mt.17, 1; Mk.9, 2; Lk.9, 28) sowie von den drei Tagen in der Gruft. Der Unterschied besteht in der Methode des Rechnens für die drei Tage. Manchmal wird ein Teil des Tages als ganzer Tag gezählt, manchmal werden die Tage gezählt, ohne Rücksicht auf die Teile zu nehmen[423].

Bezüglich der Zahlen erläutert Augustinus, dass die in der Hl. Schrift hervorgehobenen *legitimi numeri* symbolischen Charakter haben, z.B. das Preisen Gottes sieben Mal am Tag bedeutet, dass das Lob Gottes immer im Mund sein muss. Durch die Behandlung der Zahlen verweist Augustinus auf die geistige Interpretation. Sie müssen geistig interpretiert werden, wie etwa die 70 Jahre bei Jeremias[424] als die gesamte Zeit der Kirche in der Fremde zu deuten sind[425]. Aber es gibt nach Augustinus Zahlen, die nicht die Zeit bezeichnen, sondern Menschen. „Von da ist klar, dass nicht nur Fragen bezüglich Zeitangaben durch jene Zahlen gelöst werden müssen, sondern dass deren Bedeutungen sich auch weiter erstrecken und in vieles übergreifen. Denn

---

[420] Tyconius, The Book of Rules, S. 105. «Multis in locis unius temporis diversi eventus in speciem separatim descripti duo tempora fecerunt, quasi ex ordine se insequentia; in genere autem uno tempore est uterque eventus».
[421] Vgl. Tyconius, The Book of Rules, S. 105, 107.
[422] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXXV. 50. 117. «Tropus sinecdoche aut a parte totum aut a toto partem facit intellegi». Tyconius, The Book of Rules, S. 88. «Synecdoche vero est aut a parte totum, aut a toto pars».
[423] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXXV. 50. 118, 119. Tyconius, The Book of Rules, S. 91 f.
[424] Die 70 Jahre sind der Zeitraum, in denen die Juden in Babylon gelebt haben, nachdem Nebukadnezar sie von Jerusalem dorthin fortgeführt hatte. Vgl. Jeremias 25, 11; 29,10.
[425] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXXV. 51. 121.

diese Zahl in der Offenbarung bezieht sich nicht auf eine Zeitangabe, sondern auf Menschen“[426].

Der Unterschied zwischen Tyconius und Augustinus wird folgendermaßen von P. Bright formuliert: „The difference between Augustine’s interpretation and that of Tyconius is that for Tyconius the Church is not among the aliens, but the aliens are the left side of the bipartite Church”[427]. Der Unterschied besteht in der Methode der Behandlung der verschiedenen Beispiele von Jeremia[428]. Tyconius konzentriert sich auf die zweigeteilte Kirche, deren Enthüllung als Hauptpunkt betrachtet wird, während Augustinus über den Aufenthalt der Kirche in der Fremde spricht.

Die sechste Regel: Von der Wiederholung „De recapitulatione“

Am Anfang stellt Tyconius dar, dass die Rekapitulation die Ausdrücke, *tunc*, *illa hora*, *illo* die und *eo tempore* oft verwendet[429]. Danach erklärt er, dass es zwei Arten der Rekapitulationen als Ähnlichkeit gibt. Die erste verbindet die gegenwärtigen Situationen in der Kirche mit anderen, die entweder in der Vergangenheit oder in der Zukunft der Bibel beschrieben werden. Als Beispiel zeigt er, dass die gegenwärtige Situation der Zerstörung von Sodom ähnelt[430]. Ebenso wie Lot von den Sündern Sodoms getrennt wurde, so werden die treuen Christen vom geistigen Tod der Sünder in der Kirche getrennt werden. Zudem thematisiert er das Verhältnis des Menschen im Zusammenhang mit der Offenbarung Christi. Ist es nur in der Stunde, in der der Herr sich offenbart, dass der Mensch nicht zu seinem eigenen Besitz zurückkehren und sich an die Frau Lots erinnern sollte? Durch diese Frage berührt Tyconius das Thema der Kontinuität. Das Unwissen, wann ein Ereignis geschehen wird, gibt der Zeit die Eigentümlichkeit der Totalität und der Kontinuität durch die Stunde und den Tag. „Da das punktative Ereignis der Offenbarung jederzeit eintreten kann, muss der Mensch

[426] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXXV. 51. 121. «Unde adparet, non solas temporum quaestiones istis numeris esse solvendas, sed latius patere significations eorum et in multa proserpere. Neque enim numerus iste in Apocalypsi ad tempora pertinet, sed ad homines». Das Beispiel in Off. 7, 4. deutet Tyconius auch an. The Book of Rules, S. 97.
[427] Bright, P., A conflict of Christian hermeneutics in roman Africa: Tyconius and Augustine, S. 32.
[428] Tyconius behandelt und interpretiert die Verse Jer.17, 19-27, während Augustinus die Verse Jer.25, 11; 29, 10 behandelt.
[429] Tyconius behandelt Lk.17, 29-32 als ein Beispiel, in dem solche Wörter benutzt werden.
[430] Tyconius deutet den Konflikt zwischen der katholischen Kirche und Donatisten damals in seiner Zeit an.

auch `zu jeder Zeit`, also durativ, die damit verbundenen Gebote (kein Kleben am eigenen Besitz, kein Zurückblicken) beachten“[431]. Also muss der Mensch das Vorkommen dieses Ereignisses in jeder Zeit erwarten und auf seine Zeichen achten. Der Mensch muss sein Leben leben, als ob es ein Tag oder eine Stunde wäre, aber gemäß dem Gebot Gottes, d.h. ohne Frevel und Sünde zu begehen.

Die zweite Art von Rekapitulation verbindet gegenwärtige und zukünftige Ereignisse. Tyconius zitiert die Weissagung in Mt 24, 15f[432] als Zeichen für die Endzeit, und er bemerkt, dass das Zeichen für den Gräuel der Trostlosigkeit schon in Afrika in seiner Zeit wahrnehmbar ist, nämlich die Gegenwart der Bösen in der Mitte der Kirche, und doch ist das Ende noch nicht da[433].

Im zweiten Teil der sechsten Regel zeigt Tyconius zwei Ebenen des Textes, nämlich das Gelesene oder Geschriebene, das in den Worten direkt gesagt wird, und das Verschwiegene, das aber ebenfalls verstanden werden muss. „Nor do I think that we should overlook the point that, even without mysteries and allegory, the Spirit wanted one thing to sound forth, another to be understood”[434]. Der Text hat einen doppelten Charakter, einerseits eine explizite Rede und ein offensichtliches Gebot, das dem Text unmittelbar entnommen werden kann; andererseits eine implizite Bedeutung und ein verpflichtendes Gebot, das den Verstand und die Aufmerksamkeit fordert. Wenn wir zu dem von Tyconius behandelten Text[435] zurückkehren, finden wir, dass der Text über die Guten und die Bösen sowie über die Norm der Unterscheidung zwischen dem Geist Gottes und dem Geist des Antichrists spricht. Aber der Text trägt auch eine Ermahnung vor und macht dadurch auf subtile Weise klar, dass die Unterscheidung der Geister ein mühsames Werk ist. So thematisiert er die Verbindung zwischen der Aussage (Sprechen) und den Werken. Das bloße Bekenntnis eines Menschen ist nicht ausreichend, sondern er muss anwenden, was Christus befahl.

---

[431] Pollmann, K., Doctrina Christiana, S. 208

[432] «Wenn ihr dann am heiligen Ort den unheilvollen Gräuel stehen seht, der durch den Propheten Daniel vorhergesagt worden ist - der Leser begreife, dann sollen die Bewohner von Judäa in die Berge fliehen».

[433] Vgl. Tyconius, The Book of Rules, S. 111.

[434] Tyconius, The Book of Rules, S. 111. «Nec illud praetereundum puto, quod Spiritus sine mysteriis vel allegoria aliud sonare aliud intellegi voluit».

[435] 1John.4, 1-3. «Liebe Brüder, traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind ; denn viele falsche Propheten sind in die Welt hinausgezogen. Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott. Das ist der Geist des Antichrists, über den ihr gehört habt, dass er kommt. Jetzt ist er in der Welt».

Zudem bezieht Tyconius die *caritas* mit ein, indem er 1Joh 4,20 zitiert: „Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott! aber seinen Bruder hasst, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht“[436]. Allerdings ordnet Tyconius die *caritas* in den Zusammenhang des Glaubens mit den Werken, nicht mit den Worten ein, und behandelt sie somit aus der ethisch-praktischen Perspektive, während Augustinus sie als Grundlage für seine Regel der Hermeneutik betrachtet. Augustinus konzentriert sich auf den gleichen von Tyconius behandelten Punkt im vierten Buch von *De doctrina christiana*, nämlich dass es eine Entsprechung zwischen den Aussagen und Taten geben muss. So muss man sich für das, was man sagt, engagieren, um die Wahrheit erfassen zu können. Aber die Behandlung des Tyconius bleibt im engen persönlichen Bereich des einzelnen Gläubigen, der sich für sich mit der Heiligen Schrift beschäftigt, während sich die Behandlung Augustins auf den Lehrer der Schrift bezieht, der nach dem Lehren der Wahrheit strebt.

Augustinus erklärt die Bestimmung dieser Regel folgendermaßen. „Einige Ereignisse werden nämlich so dargestellt, als ob sie chronologisch aufeinander folgen oder kontinuierlich nacheinander erzählt werden, während die Erzählung jedoch in verborgener Weise auf frühere Ereignisse zurückgreift, die übergangen worden waren“[437]. Augustinus diskutiert hier die Weise der Erzählung in der Hl. Schrift; die Ereignisse scheinen, als ob sie in chronologischer Folge erzählt werden, darin gibt es immer einen Hinweis auf das erste Ereignis. Als Beispiel behandelt er die biblische Erzählung in Gen. 2, 8-9; 15, die von der Erschaffung des Paradieses und des Menschen berichtet. Die Wiederholungen in diesen Versen machen den Eindruck, als ob Gott einiges tat, nachdem er den Menschen erschaffen und in das Paradies gesetzt hatte. Aber der Text darf nach Augustinus nicht so verstanden werden. „Erst nach diesen Taten nämlich ist der Mensch dorthinein gesetzt worden, wie nun die Reihenfolge der Erzählung selbst beweist. Diese Dinge sind nicht getan worden, nachdem der Mensch dorthinein gesetzt wurde, was man nach dem zuvor Gesagten glauben könnte, wenn nicht die Wiederholungsfigur dort aufmerksam erkannt wird, in

[436] 1Joh.4, 20.
[437] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXXVI. 52. 122. « Sic enim dicuntur quaedam, quasi sequantur in ordine temporis vel rerum continuatione narrentur, cum ad priora quae praetermissa fuerant latenter narratio revocetur ».

welcher zu dem zurückgekehrt wird, was ausgelassen worden war“[438]. Augustinus zufolge erklärt die Wiederholung, was zunächst nicht erwähnt wurde, z.B. nachdem über die Erklärung der Einrichtung des Paradieses gesprochen worden ist, zeigt die Wiederholung in Gen. 2, 15, dass das Paradies vor der Erschaffung des Menschen geschaffen wurde und nicht umgekehrt. Hierfür spielt die Wiederholung eine erklärende Rolle; sie führt den Leser auf den richtigen Weg, damit er nicht in Unordnung gebracht wird[439].

Durch seine Darlegung zu Lk 17,29-32[440] bearbeitet Augustinus die gleiche Frage wie Tyconius, nämlich ob diese Verse so zu verstehen sind, dass die Gebote zum Zeitpunkt der Offenbarung des Herrn befolgt werden sollen. Augustinus bezieht sich in seiner Behandlung, wie Tyconius, auf die die Zeit bezeichnenden Wörter, nämlich illa hora, illo die. „Die Zeit selbst also, in welcher das Evangelium verkündet wird, bis zu dem Zeitpunkt, wenn der Herr sich offenbart, ist die Stunde, in der diese Gebote beachtet werden müssen, weil ja auch die Offenbarung des Herrn selbst sich auf dieselbe Stunde bezieht, welche am Tag des Gerichtes zu Ende sein wird“[441]. „In jener Stunde“ meint also die gesamte Gegenwart und Zukunft. Der Zeitpunkt steht für den Zeitraum.

Die siebte Regel: Vom Teufel und seinem Leib „De diabolo et eius corpore“

Tyconius führt die siebte Regel ein, indem er die Logik der ersten Regel „De Domino et corpore eius“ erwähnt. „The relation of the devil and his body can be conceived in short order, if we keep in mind, here also, what we have said about the Lord and his body. The transition from head to body is recognized by the same kind of

[438] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXXVI. 52. 125. «Post ista enim facta ibi est positus homo, sicut nunc ordo ipse demonstrat. Non post hominem ibi positum facta sunt ista, sicut prius dictum putari potest, nisi recapitulatio illic vigilanter intellegatur, qua reditur ad ea, quae fuerant praetermissa».
[439] Auf die gleiche Weise erklärt Augustinus, wie die Völker der Sohne Noahs ihre eigene Sprache hatten.
[440]«Aber an dem Tag als Lot Sodom verließ, regnete es Feuer und Schwefel vom Himmel und alle kamen um. Ebenso wird es an dem Tag sein, an dem sich der Menschensohn offenbart. Wer dann auf dem Dach ist und seine Sachen im Haus hat, soll nicht hinabsteigen, um sie zu holen, und wer auf dem Feld ist, soll nicht zurückkehren. Denkt an die Frau des Lot!».
[441] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXXVI. 54. 130. «Tempus ergo ipsum quo evangelium praedicatur, quousque dominus reveletur, hora est in qua oportet ista servari, quia et ipsa revelatio domini ad eandem horam pertinet, quae die iudicii terminabitur».

reasoning"[442]. Die von der ersten Regel verlangte Methode muss auch hier angewendet werden, denn so kann erkannt werden, ob sich der biblische Text auf das Haupt bezieht, in diesem Fall der Teufel, oder auf die Glieder. Außerdem wendet Tyconius die vierte Regel auf die Hauptbeispiele (Is.14, 12-21; Ez.28, 1-17) an, um den Zusammenhang zwischen dem Teufel und seinen Anhängern, dem Körper, aufzuzeigen.

Der erste Text (Is.14, 12-21) beschreibt die gotteslästerliche Behauptung des Königs von Babylon, der dachte, dass er seinen Thron ins Himmelsgewölbe setzen könne. Durch die Diskussion dieses Textes demonstriert Tyconius die Charakteristika der Anhänger des Teufels, die voll mit Eitelkeit und Stolz sind. An dieser Stelle wird gezeigt, dass das Wort ‚die Berge' zwei Bedeutungen hat. Es bezeichnet die Anhänger des Teufels, die durch ihre Eitelkeit und ihren Stolz auf sich selbst wie die Berge sind. „The ‚high mountain' is a people puffed up with pride; the ‚high mountains' are all the individuals puffed up with pride. Joined together, they make the mountain, i.e., the devil's body"[443]. Bezüglich der Kirche bedeuten die Berge die Festigkeit, d.h. die Festigkeit im Glauben[444]. Der Unterschied zwischen den Bedeutungen wird durch den Kontext und den generellen Sinn deutlich. Darin zeigt sich die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen verschiedenen Bedeutungen eines gleichen Wortes, das in verschiedenen Texten vorkommt. Der zweite Text (Ez.28. 2-19) erzählt von der Behauptung des Fürsten von Tyrus, dass er Gott sei und einen Gottessitz im Herzen des Meeres habe.

Beide Texte weisen auf den Antichrist hin, und passen somit genau zu Tyconius' Thema „der Teufel und seine Rolle in der Kirche". Der Teufel behauptete nach Tyconius zuerst, Gott zu sein, und versuchte danach seine Herrschaft zu begründen. „The devil promises himself no such thing. He was not strong enough to resist being cast down; and he retains no hope that he can ascend to heaven by striving once again.

[442] Tyconius, The Book of Rules, S. 115. «Diaboli et corpore eius ratio breviter videri potest, si id quod de Domino et eius corpore dictum est in hoc quoque observetur. Transitus namque a capite ad corpus eadem ratione dinoscitur».
[443] Tyconius, The Book of Rules, S. 119. «Mons altus populus est superbus; montes alti singuli quique superbi, qui adunati montem faciunt, id est corpus diaboli».
[444] Vgl. Tyconius, The Book of Rules, S. 119, 121.

Even less can a man have such hopes”[445]. Nach Tyconius hat der Teufel nicht genügend Kraft, zum Himmel zurückzukehren oder der Austreibung aus dem Himmel zu widerstehen. Also versucht er, die Kirche durch seine Anhänger irrezuführen oder zu zerstören. Der Teufel will die Bedeutung der Dinge ändern. „For all things that God made are good; the devil has changed their use, but not their nature“[446]. Der Teufel hat kein Vermögen, die Natur der Dinge zu ändern, weil Gott alle Dingen gut gemäß ihrer Natur geschaffen hat. Aber er versucht, die Art ihres Gebrauchs zu ändern. Gemäß dem Zweck, wozu ein Ding benutzt wird, wird das Ding gut oder schlecht. Als Beispiel führt Tyconius eine Diskussion über die Menschen, die hervorragende Fähigkeiten haben und Talente besitzen. Sie können diese besonderen Fähigkeiten entweder in den Dienst des Guten stellen – sie benutzen sie dann auf gute Weise – oder in den Dienst des Bösen – in diesem Fall folgen sie der Verführung des Teufels. Auch gilt die dem Erhabenen zugewandte Liebe als gut, während die Liebe, die als Übertreibung betrachtet und einem niedrigen Objekt zugewandt wird, Begierde ist. Also ist kein Ding schlecht an sich selbst, sondern die falsche Nutzung macht es schlecht.

Dementsprechend diskutiert Tyconius auch das Thema der Erkenntnis gemäß der Exegese des folgenden Verses: „Hochfahrend wurde dein Herz ob deiner Schönheit; deine Weisheit verdarbst du ob deines Glanzes“[447]. Die Verderbung der Weisheit oder der Erkenntnis ist die Folge der Eitelkeit, die die Erkenntnis vom richtigen Weg abbringt. Dadurch formuliert Tyconius ein Kriterium zur Unterscheidung der beiden Seiten der Kirche und zur Entdeckung des Antichristen. Der Mensch, dessen Erkenntnis verdorben ist, kommt vom Weg der Wahrheit ab und verdeckt die Wahrheit. Er ist der, der etwas lehrt, aber das Gegenteil tut[448].

---

[445] Tyconius, The Book of Rules, S. 117. «Diabolus hoc sibi non promittit; non enim sperat renitendo posse in caelum ascendere, qui ne deiceretur non valuit. Multo magis ista homo sperare non potest ». Vgl. Is. 14, 13-14; Ez.28, 2.

[446] Tyconius, The Book of Rules, S. 137. «Omnia enim quae fecit Deus dona sunt: horum diabolus usum non naturam mutavit ».

[447] Ez. 28, 17.

[448] Vgl. Tyconius, The Book of Rules, S. 141. Die Bestimmung des Konzeptes ‚Antichrist’ findet man in *De civitate dei* XX. 19. In Anlehnung an 2Thess. 2, 1-11 ist der Antichrist nach Augustinus der Mann der Sünde und der Sohn der Zerstörung und des Aussterbens, der sich als Tempel Gottes vorzustellen versucht. Außerdem verführt der Antichrist die Sünder. Die Taten des Teufels geschehen durch den Antichrist. „Denn dann wird der Satan losgelassen sein und durch jenen Antichrist mit all seiner Macht zwar wunderbar, aber trügerisch wirken“ (*De civitate dei* XX. 19).

Augustinus diskutiert die siebte Regel des Tyconius kurz. Hier liege die gleiche Methode vor wie in der ersten Regel, nämlich die Unterscheidung zwischen dem Haupt und dem Körper, in diesem Fall zwischen dem Teufel und seinen Anhängern[449]. Außerdem unterscheidet Tyconius zwischen zwei Arten von Anhängern des Teufels, nämlich denen, die außerhalb der Kirche sind, und denen, die mit der Kirche vermischt sind[450].

Die Hervorhebung der zwei Seiten der Kirche ist der Hauptpunkt, auf dem das Buch des Tyconius basiert. Es konstituiert ein hermeneutisches System, das von diesem zentralen Gedanken geleitet wird. Ein Grund dafür ist sicher die Spaltung der Kirche in Donatisten und Katholiken zur Zeit des Tyconius. Deshalb betont Tyconius die theologische Seite mehr als die rhetorische, obwohl er durchaus sprachwissenschaftliche Schlüssel für das Verständnis der Hl. Schrift verwendet, wie genus und species, die Synekdoche und die Rekapitulation.

Das Buch des Tyconius hat Augustins Behandlung einiger theologischer Themen beeinflusst, wie z.B die Unterscheidung zwischen den zwei Teilen der Kirche, den Guten als dem Leib Christi, und den Bösen als dem Körper des Teufels[451]. Augustinus verhält sich aber auch kritisch gegenüber Tyconius‘ Hermeneutik: „Generell gesprochen erhebt Augustinus zwei grundsätzliche Einwände gegen die Regula des Tyconius: Zum einen kritisiert er die unzutreffende Bezeichnung mancher Regeln, zum andern negiert er den Anspruch der tyconianischen Hermeneutik auf Vollständigkeit. Des Weiteren ist im Allgemeinen zu beobachten, dass Augustin die als Beispiel verwendeten Bibelzitate des Tyconius durch andere ersetzt“[452]. Durch seine Kritik strebt Augustinus danach, den Regeln des Tyconius sozusagen genaue Bezeichnungen zu geben, die ihrem Inhalt besser entsprechen. Außerdem kritisiert Augustinus die Behauptung des Tyconius, dass sein Buch als grundsätzliche Einführung in die Hermeneutik betrachtet werden könne. Die Kritik bezieht sich auf

---

[449] Augustinus behandelt später in *De Genesi ad Litteram* die gleichen Verse, die von Tyconius behandelt wurden, nämlich Is.14, 12-15 und Ez.28, 12f. In seiner Behandlung weicht Augustinus nicht von Tyconius' Auslegung ab, dass nämlich diese Verse Hinweise auf den Teufel und seinen Körper enthalten. Außerdem verwendet er die gleiche Redewendung wie Tyconius, dass der Himmel in Is.14, 12 und das Paradies in Ez.28, 13 auf die Kirche hinweisen. Vgl. Tyconius, The Book of Rules, S. 117, 137. Augustinus, *De Genesi ad Litteram* XI. 24. 31; 25, 32.

[450] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXXVII. 55. 131.

[451] Vgl. Pollmann, K., Doctrina Christiana, S. 196f.

[452] Pollmann, K., Doctrina Christiana, S. 197.

die tatsächliche Behandlung des zu interpretierenden Textes, nämlich durch Tyconius, der zwar Regeln der Interpretation aufgestellt habe, diese während des Interpretationsprozesses aber nicht konsequent anwende.

Augustinus wollte den liber regularum des Tyconius nicht ersetzen, sondern eine neue Lektüre dieses Buches aus seiner eigenen Perspektive darlegen. Nach Augustinus können alle Regeln, außer der dritten „De promissis et lege", aus einander verstanden werden. Das geltende Kriterium in allen Regeln ist die Möglichkeit, zwischen zwei Teilen der Rede zu unterscheiden, von denen jede eine bestimmte Person betrifft. So bezieht sich das in der ersten Regel erscheinende Kriterium auf die anderen Regeln mit Ausnahme der dritten Regel, die eher ein theologisches Thema als ein hermeneutisches behandelt. „Es fällt jedoch durch das ganze Werk hindurch das Desinteressement an philosophischen Fragen wie auch an rhetorischen Schemata auf"[453].

Darüber hinaus konzentriert Augustinus sich auf die tropische Redeweise, die bei Tyconius eine bedeutende Rolle spielt, denn sie bietet nach Augustinus oftmals den Schlüssel zum Verständnis eines Textes. Er schreibt: „Man [muss] auch bei den übertragenen Wörtern, welche die tropischen Redeweisen bilden, wo das eine aus dem anderen verstanden werden muss, …, die Studierenden der Hl. Schrift […] dazu ermahnen, dass sie in der Bibel die Arten der Redeweisen erkennen, ferner aufmerksam bemerken, auf welche Weise bei diesen etwas gesagt zu werden pflegt, und dies im Gedächtnis behalten"[454].

3. Die Struktur der Heiligen Schrift

Was den heiligen Text von anderen Texten unterscheidet, ist, dass er ein von Gott gegebenes Zeichen ist, das von Menschen geschrieben wurde: „Daher haben wir beschlossen, die Art dieser Zeichen (konventionelle Zeichen), inwieweit sie sich auf die Menschen bezieht, zu betrachten und zu behandeln, weil ja auch die von Gott gegebenen Zeichen, welche in der Hl. Schrift enthalten sind, uns durch Menschen

---

[453] Strauss, G., Schriftgebrauch, Schriftauslegung, Schriftbeweis bei Augustin, S. 116.

[454] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXXVII. 56. 134. «… sic in translatis, quae faciunt tropicas locutiones, ubi aliud ex alio intellegendum est, de quibus huc usque quantum visum est satis egimus, non solum admonendi sunt studiosi venerabilium literarum ut in scripturis sanctis genera locutionum sciant, et quo modo apud eas dici aliquid soleat, vigilanter advertant memoriterque retineant, verum etiam, quod est praecipuum et maxime necessarium, orent ut intellegant».

angezeigt sind, die diese aufgeschrieben haben“[455]. Die Heilige Schrift hat spezielle Wichtigkeit für die Menschen, weil sie das einzige Hilfsmittel ist, das die Methoden zur Erlangung des Heils enthält[456]. Nach Augustinus ist zu betrachten, dass, obwohl der durch menschliche Einrichtung produzierte Text ein menschlicher Ausdruck göttlicher Zeichen ist, er nicht von dem Willen Gottes abweicht. Demgemäß ist der Text dadurch legitimiert, dass er letztlich göttlichen Ursprungs ist und seine Zeichen auf seinen Ursprung – Gott – verweisen.

Dies erklärt Augustins Änderung des Gesichtspunktes von der Sprachkritik zur Erklärungshaltung, weil in diesem Fall die Sprache der Autorität des Heiligen Geistes unterworfen ist, d.h. obwohl die Sprache bloß ein menschliches Produkt ist, weicht sie nicht von dem Willen Gottes ab, damit sie einen schon vorher festgelegten Zweck erreicht[457]. Augustinus zufolge braucht man eine Darlegung der Methoden, denen gefolgt werden muss, um den Zweck der Sprache zu erklären und ihre Bezeichnungsweise zu verstehen. Innerhalb dieses Bereiches benennt Augustinus ein wichtiges hermeneutisches Prinzip: „Denn prächtig und heilsam hat der Hl. Geist die Hl. Schrift so umgeformt, dass er mit klareren Stellen dem Hunger begegnet, mit den dunkleren aber den Überdruss vertreibt. Fast nichts nämlich wird in jenen dunklen Stellen aufgestöbert, was nicht anderswo in der klarsten Weise ausgedrückt gefunden werden kann“[458]. Die klaren Stellen in der Heiligen Schrift brauchen nicht interpretiert zu werden; sie sind der Schlüssel, um die dunklen Stellen zu lesen. So erscheint die Heilige Schrift als vollkommene Struktur, deren Elemente einander erklären; ihre Dunkelheit ist nicht unlösbar, aber man muss der Schrift mehr Aufmerksamkeit widmen und auf die klaren Stellen und Verse zurückgreifen, um die dunklen Stellen zu erläutern[459]. Diese Struktur besteht aus zwei Ebenen: die erste ist klar; in der zweiten stößt der Leser auf Verständnisschwierigkeiten. Aber durch den Vergleich zwischen verschiedenen Stellen in der Heiligen Schrift kann man das richtige Verstehen

---

[455] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. II. 3. 3. «Horum igitur signorum genus, quantum ad homines attinet, considerare atque tractare statuimus, quia et signa divinitus data quae scripturis sanctis continentur, per homines nobis indicata sunt qui ea conscripserunt».

[456] Vgl. Bochet, I., «Le Firmament de L’Écriture» L’herméneutique Augustinienne, S. 113.

[457] Das ist das Thema des ersten Buchs von *De doctrina christiana*.

[458] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. VI. 8. 15. «Magnifice igitur et salubriter spiritus sanctus ita scripturas sanctas modificavit, ut locis apertioribus fami occurreret, obscurioribus autem fastidia detergeret. Nihil enim fere de illis obscuritatibus eruitur, quod non planissime dictum alibi repperiatur».

[459] Augustinus setzt in *De doctrina christiana* 3. X. 14. 33f. an, welche Verse nicht zu interpretieren sind.

erlangen. Diese Teilung in zwei Ebenen begrenzt die Aufgabe der Auslegung auf einige Menschen, die einen solchen Vergleich anstellen können. Die erste Ebene ist für einfachere Menschen, die nach bestimmten Antworten suchen, die sich auf den Glauben und die Basis der Religion beziehen. Also sind die klaren Stellen – obwohl sie wichtige hermeneutische Regeln formulieren – ausreichend für die Erfüllung des primären Erkenntnisstrebens, hingegen muss man auf der zweiten Ebene in die Welt der Auslegung und verschiedenen Erläuterungen eintreten, denn hier wird die Sprache des Texts unklar und schwierig. Deswegen sind Regeln notwendig, die das Verstehen ermöglichen. Die grundsätzlichste Regel ist der Vergleich der dunklen Stellen, die zu interpretieren sind, mit klaren Stellen[460]. Dazu braucht man ein gutes Gedächtnis und einen wachen Geist.

Augustinus stellt in *De doctrina christiana 2* den siebenstufigen Aufstieg des Menschen zu Gott dar. Auf der ersten Stufe – der Gottesfurcht – ist die Kenntnis der Verbote und Gebote nötig. Man muss wissen, was dem Willen Gottes entspricht, und was ihm nicht entspricht. Die Gottesfurcht ist die erste Stufe des Engagements mit der Heiligen Schrift der Ablegung des Hochmuts[461].

Auf der zweiten Stufe – der Frömmigkeit –behandelt Augustinus die Autorität der Heiligen Schrift. Auf der einen Seite liegt das Problem des Verstehens der Heiligen Schrift nicht in ihr selbst, sondern in dem Leser. Auf der anderen ist das Vermögen des Lesers, den Text zu verstehen, nach Augustinus begrenzt: „Vielmehr ist eher zu bedenken und zu glauben, dass das, was dort geschrieben ist, auch wenn es verborgen sein sollte, besser und wahrhafter ist, als das, was wir durch uns selbst denken können“[462]. So verneint Augustinus jede Möglichkeit der Verbesserung des Textes. Der Text ist auf diese Weise geschrieben und muss so akzeptiert werden ohne irgendwelche Veränderung.[463]

Auf der dritten Stufe siedelt Augustinus das Wissen an. Hier erwähnt er das Thema des ersten Buches – caritas – wieder. So muss man Gott um seinetwillen und den

---

[460] Es sein darauf hingewiesen, dass wenn wir sagen, dass diese Regel wichtig ist, das nicht bedeutet, dass sie die einzige Regel ist, sondern es gibt andere Regeln, die Augustinus in verschiedenen Stellen in *De doctrina christiana* erklärt.
[461] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 2. VII. 9. 16.
[462] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. VII. 9. 17. «… sed cogitare potius et credere id esse melius et verius quod ibi scriptum est, etiam si lateat, quam id quod nos per nos ipsos sapere possumus».
[463] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 2. VI. 8. 15.

Nächsten um Gottes willen lieben. Außerdem findet man in der Heiligen Schrift, dass die Liebe zu zeitlichen, vergänglichen Gegenständen den Menschen von der Liebe zu Gott und zum Nächsten entfernt. Deswegen muss man diese vergängliche Liebe vermeiden und sich zu der ewigen, erhabenen Liebe, deren Objekt Gott ist, hinwenden.

Auf der vierten Stufe erfolgt die Ablösung von den vergänglichen Dingen, und die Hinwendung zu der Liebe der ewigen Dinge, also die Hinwendung zu der Einheit, die zugleich die Dreifaltigkeit ist[464]. Ab der fünften Stufe beginnt man die Ergebnisse der Erkenntnis zu erreichen. Hier erfasst man, dass trotz der Schwäche der menschlichen Sehkraft das geistige Licht nicht aufhört zu leuchten. Die Seele übt sich ernsthaft in der Liebe zum Nächsten und sie wird darin vollendet[465], damit sie zu der sechsten Stufe aufsteigt, die die Reinigung der Seele oder quasi des inneren Auges ist, durch das man Gott sehen kann. Hier verstehe die Seele, dass das von ihr ergriffene Licht nicht in der irdischen Welt gesehen werden kann. Auf dieser Stufe erreicht man die Distanzierung von allen Dingen, die von der Wahrheit entfernen, damit man die siebte Stufe – die Weisheit – erreichen kann, wo man die Gelassenheit und die Ruhe genießt.

Augustinus erstellt in seinen Werken immer wieder Aufstiegsmodelle. Aber was das Modell von *De doctrina christiana* von den anderen unterscheidet ist, dass der Aufstieg hier durch die Behandlung der Heiligen Schrift geschieht. Dieses Modell steht demjenigen von *De vera religione*[466] nahe, insofern durch die Unterwerfung unter die Autorität der Heiligen Schrift das wahre Ziel und der Zweck, nämlich die Entdeckung der in der Heiligen Schrift vorhandenen Wahrheiten erreicht werden können. Aber in *De doctrina christiana* ist die Darstellung Augustins klarer. Statt vom „geistigen Menschen“ spricht er hier vom Christen. Außerdem legt er mehr Gewicht auf die ethisch-theologischen Begriffe, die sehr deutlich in allen Stufen in *De doctrina christiana* sind. Der wichtigste ist die „caritas“ – der Zweck der Heiligen Schrift und zugleich das Kriterium des richtigen Verständnisses, das man beim Lesen immer vor Augen haben muss. So ist *caritas* der Nerv aller Stufen bis zum Erreichen der siebten Stufe, d.h. die *caritas* steigt allmählich auf, bis sie zu ihrem Objekt – der ewigen Wahrheit, Gott – gelangt.

---

[464] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 2. VII. 10. 20.
[465] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 2. VII. 11. 21.
[466] Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXVI. 49. 133ff.

Die von Gott gegebenen Zeichen haben sozusagen ihre Erscheinungen durch von den Menschen eingerichtete Zeichen gefunden. Daher wendet sich Augustinus, nachdem er die Struktur der Heiligen Schrift bestimmt und die Regeln ihres Verstehens dargelegt hat, den konventionellen Zeichen und den sie ordnenden Regeln zu.

4. Die Zeichentheorie in *De doctrina christiana*

„Ein Zeichen ist nämlich ein Ding, das bewirkt, dass außer seiner äußeren Erscheinung, die es den Sinnen einprägt, irgend etwas anderes aus ihm selbst im Nachdenken ausgelöst wird“[467]. Das Zeichen ist ein durch die Sinne wahrnehmbares Gebilde und es regt einen geistigen Zustand an. „Ein Zeichen ist etwas, das sowohl sich selbst der Wahrnehmung als auch außer sich selbst etwas dem Geist zeigt“[468]. Im Rahmen dieser Definition betritt Augustinus den Bereich der Sprache noch nicht, sondern das Zeichen bekommt seine Existenz aus dem Sein eines wahrgenommenen Dinges bzw. das Zeichen ist das Ding selbst, *res est signum*. Also deutet das Zeichen sich selbst durch sich selbst an[469]. Durch den Versuch, die Definition des Zeichens mit der des Gegenstandes[470] zu verknüpfen, wird deutlich, dass Augustinus das Zeichen als Gegenstand betrachtet. „Beim Anblick von Rauch erkennen wir, dass sich ein Feuer dahinter verbirgt“[471]. Das Ding erhält hier einen semantischen Charakter. Es bezeichnet ein anderes Ding durch den Zeichenprozess, der durch die Relation Sinne – Geist geschieht[472]. „Genaugenommen sind es sogar zwei ziemlich verschiedene Relationen: Die erste besteht zwischen dem Zeichen selbst und dem sensus. Es handelt sich also um eine dyadische Relation. Die zweite Relation verbindet das Zeichen mit *aliquid* (irgend etwas, das nicht das signum selbst ist), wobei diese Relation nur über die Station des animus zustande kommen kann“[473]. Die erste Relation drückt die

---

[467] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. I. 1. 1. «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire».
[468] Augustinus, *De dialectica* 5. «Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit».
[469] Vgl. Augustinus, *De magistro* 6. 18.
[470] «Ein Gegenstand ist alles, was man wahrnimmt oder erkennt, oder das verborgen bleibt». Augustinus, *De dialectica* 5.
[471] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. I. 1. 1. «… fumo viso ignem subesse cognoscimus…».
[472] «Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit». Augustinus, *De dialectica* 5.
[473] Ruef, H., Augustin über Semiotik und Sprache, S. 82.

sinnliche Wahrnehmung aus, nämlich die Empfindung. Die zweite Relation drückt aber einen intellektuellen Vorgang aus, nämlich die Deutung der sinnlichen Empfindung in der Vernunft. Dies zeigt, dass die Empfindung und die Einprägung einen semantischen Prozess initiieren, der durch die Vernunfttätigkeit vollendet wird.[474]. Das Zeichen regt einen Zustand im Geist an; der angeregte Zustand ist prinzipiell abgetrennt von seiner äußeren Erscheinung, die auf jeden Fall existiert und unabhängig vom Subjekt ist. Weiterhin kommt Augustinus zur Unterscheidung zwischen zwei Varianten der Zeichen: die erste Art sind die natürlichen Zeichen. „Natürliche Zeichen sind diejenige, welche ohne den Willen und ohne irgendein Streben nach Bezeichnung bewirken, dass neben ihnen selbst noch irgend etwas anderes aus ihnen erkannt wird, wie der Rauch Feuer bedeutet“[475]. Das natürliche Zeichen ist eine Gegebenheit, für deren Zeichencharakter der Wille oder die Absicht keine Rolle spielen. Durch bloße Erfahrung kann das, was es bedeutet oder bezeichnet, verstanden werden. In diesem Bereich kann nicht nur von der materiellen Existenz der Dinge oder von dem Zeichen als Gegebenheit gesprochen werden, sondern auch von den natürlichen Äußerungen und Hinweisen, hinter denen bestimmte emotionale Situationen oder bestimmte Wünsche und Zwecke verborgen sind, wie z.B. der verborgene emotionale Zustand hinter dem Mienenspiel eines Menschen.

Die zweite Variante sind die konventionellen Zeichen. „Konventionelle Zeichen sind aber diejenigen, welche sich alle Lebewesen gegenseitig geben, um nach besten Kräften die Bewegungen ihres Geistes oder irgendwelche Wahrnehmungen oder Gedanken anzuzeigen“[476]. Hier wird die intentionale Dimension der Zeichen gezeigt, nämlich dass das Zeichen eine konventionelle Gegebenheit ist, die geprägt wird, um etwas zu bezeichnen. Also erfüllt es sowohl die Konventionsrolle als auch die Aufklärung eines wahrgenommenen geistigen Zustandes und die Darlegung der Gedanken. Bevor die Erläuterung der konventionellen Zeichen weiter behandelt wird, bleibt zu verdeutlichen, dass Augustinus Untersuchungen im Bereich der Stimmen und Zeichen der Tiere und manche menschliche Bewegungen oder Ausdrücke wie z.B. das

---

[474] «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud ex se faciens in cogitationem venire». Augustinus, *De doctrina christiana* 2. I. 1. 1.

[475] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. I. 2. 2. « Naturalia sunt quae sine voluntate atque ullo appetite significandi praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt, sicuti est fumus significans ignem».

[476] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. II. 3. 3. «Data vero signa sunt quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrando quantum possunt motus animi sui, vel sensa aut intellecta quaelibet».

Schreien vor Schmerz ausschließt, um die Forschung auf den Bereich der intentionalen konventionellen Zeichen zu beschränken.

Gemäß der Natur des Zeichens und der Weise seiner Erfassung teilt Augustinus die konventionellen Zeichen ein. „Von den Zeichen also, mit denen die Menschen untereinander ihre Wahrnehmungen austauschen, beziehen sich einige auf den Sehsinn und sehr viele auf den Gehörsinn, die wenigsten auf die übrigen Sinne“[477]. Innerhalb dieser Einteilung zeigt sich, dass die körperliche Bewegung bei der Bezeichnung eine Rolle spielt, wenn jemand mit seinem Kopf auf etwas deutet oder mit dem Finger auf etwas zeigt – dies bezieht sich auf die sichtbaren Dinge. Außerdem kann ein Schauspieler das, was ihm einfällt, mit Bewegungen ausdrücken[478]. Im übertragenen Sinn nennt Augustinus diese die sichtbaren Worte. Augustinus berührt das Thema „Zeichen als Bewegung“ als eine Möglichkeit, etwas zu bezeichnen. Dieses Thema ist die erste Stufe des Hinweissystems, d.h. die Bewegung ersetzt die Sprache durch ein Zeichensystem, das bestimmte Hinweise enthält, die durch die Konzentration auf die Weise der Bewegung verstanden werden. Dieses semantische Bewegungssystem wird in der fortgeschrittenen Stufe zu konventionellen gesprochenen Zeichen verändert. Dabei wird die Erfassungsweise vom Sehen zum Hören gewandelt. So spielen die Worte die größte Rolle zwischen den Menschen, um die Gedanken auszudrücken. „Die Worte haben nämlich unter den Menschen geradezu die Vorherrschaft beim Bezeichnen, wenn jemand kenntlich machen will, welche Gedanken sich gerade in seinem Geist bilden“[479]. D.h. die Sprache ist das beste Zeichensystem für die Menschen, sie ist den anderen Zeichenarten vorzuziehen. Daraus bekommt die Sprache ihre Wichtigkeit als ein darlegendes System.

Nun behandelt Augustinus den Grundstein der Sprache, nämlich das Wort, das für etwas ein Zeichen ist. „Ein Wort ist von irgendeinem beliebigen Gegenstand ein Zeichen, das von einem Hörer verstanden werden können und von einem Sprecher vorgebracht sein muss“[480]. Das Wort ist ein gesprochenes Zeichen, das auf zwei

---

[477] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. III. 4. 5. «Signorum igitur quibus inter se homines sua sensa communicant, quaedam pertinent ad oculorum sensum, pleraque ad aurium, paucissima ad ceteros sensus».

[478] Vgl. Augustinus, *De magistro* 3. 5.

[479] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. III. 4. 6. «Verba enim prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur, si ea quisque prodere velit».

[480] Augustinus, *De dialectica* 5. «Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, a loquente prolatum. Res est quidquid vel sentitur vel intellegitur vel latet». Vgl. Augustinus, *De magistro* 4. 8.

Tätigkeiten basiert: die erste ist die Artikulation oder quasi die Erzeugung; die andere ist das Verstehen. Durch diese zwei Tätigkeiten erfüllt das Wort seine Funktion bei der Bezeichnung. In diesem Bereich wird die Verbindung zwischen dem Zeichen-Wort und dem Gegenstand dargestellt. Der Gegenstand existiert an sich selbst und ist unabhängig von dem auf ihn hinweisenden Zeichen. „[…] anderseits sprechen wir, wenn wir sprechen, nur über irgendwelche Gegenstände – stellt es sich dem Geist so dar, dass die Worte derart Zeichen für Gegenstände sind, dass sie nicht aufhören, (selbst) Gegenstände zu sein“[481]. Das Sprechen bezieht sich immer auf Gegenstände, d.h. das Wort ist immer ein Zeichen für ein Ding oder ein Hinweis auf irgendetwas. In den *Confessiones* diskutiert Augustinus das Thema des Spracherwerbes bei den Kindern und hebt die Beziehung zwischen Bezeichnung und der auf den Gegenstand hinweisenden körperlichen Bewegung hervor: „Wenn die Menschen eine Sache nannten, und wenn sie entsprechend diesem Wort ihren Körper auf etwas hin bewegten, so sah ich und behielt ich, dass durch diese ihre Laute jene Sache von ihnen bezeichnet werde, auf die sie mich hinweisen wollten“[482]. Diese Stufe repräsentiert das konventionelle Zeichen in seiner ersten Phase. Das Wort – als Stimmbewegung – kann nicht bekannt sein außer durch die auf den gemeinten Gegenstand zeigende körperliche Bewegung. Also überbrückt diese körperliche Bewegung die Kluft zwischen dem Wort und dem Gegenstand, um ein gemeinsames Verstehen zu erreichen. Hier tritt die Sprache als natürliche Sprache, die aus der Miene des Sprechers, seiner Bewegung und dem Klang besteht, hervor, aber mit der ontologischen Antizipation des bezeichneten Gegenstandes, ohne den das Wort nur ein leerer Klang wäre, denn wenn man ein Wort hört, ohne zu kennen, was es bezeichnet, wird das Wort unverständlich oder unbekannt sein[483]. Also ist die Erkenntnis des Dinges eine grundsätzliche Voraussetzung, um das Zeichen (das Wort) zu kennen. „Denn wenn ein Zeichen gegeben werde und man nicht die Sache schon kenne, die es bezeichnen solle, lehre das Zeichen nichts. Wenn man aber die Sache schon kenne,

«An signa verborum intelleguntur, ut verbum sit, quod cum aliquo significatu articulata voce profertur – vox autem nullo alio sensu quam auditu percipi potest».

[481] Augustinus, *De dialectica* 5. «… cum loquimur nonnisi de aliquibus rebus loquimur – occurrit animo ita esse verba signa rerum, ut res esse non desinant».

[482] Augustinus, *Confessiones* 1. 8. 13. «… cum ipsi appellabant rem aliquam et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant: videbam et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere».

[483] Vgl. Augustinus, *De magistro* 10. 33.

lehre es ebenfalls nichts. Man lerne also nicht durch Wortbedeutungen (significatu) die Sachen kennen, sondern eher umgekehrt erlerne man durch Anblick (adspectu) der Sachen die Bedeutungen der Zeichen“[484]. Ohne die Erkenntnis der bezeichneten Gegenstände wäre kein Konsens über die Bedeutung der Zeichen möglich. Daher ist die Sprache unfähig, die Bedeutung zu vermitteln und zu belehren.

Folglich welche Funktion kann das Wort dann noch erfüllen? Das Wort wirkt nach Augustinus als Antrieb, der das Gedächtnis zur Erinnerung an die Abbilder der gemeinten Dinge bewegt[485]. Hier treten drei Erfassungsweisen auf, nämlich die Empfindung des materiellen Gegenstandes, die Wahrnehmung des Zeichens und die Einsicht um die Bedeutung. Innerhalb dieser Struktur geschieht der Wechsel von der Außenwelt nach innen, d.h. der Wechsel von dem empfundenen Ding als materiellem Sein zu dem im Gedächtnis gespeicherten Bild.[486]. Demnach tragen die konventionellen Zeichen – die Worte – zur Übertragung der im Gedächtnis liegenden Informationen durch Anregung bei. Es bleibt zu erwähnen, dass die materielle *res* eine geistige res im Gedächtnis wird, die *res* kann nicht selbst auf sich hinweisen, sondern dies geschieht durch das konventionelle Zeichen. Dies geschieht durch die Kraft des Wortes, das Gedächtnis anzuregen. „Die vis eines Wortes ist (das), wodurch wir erkennen, wie stark es ist. Es ist aber so stark, wie es den Hörer bewegen kann“[487]. Die Kraft eines Wortes ist sein Vermögen, den Geist des Hörers zu bewegen und seine Aufmerksamkeit auf das gemeinte Ding zu lenken. Daher bekommt das Wort seine Wichtigkeit nicht dadurch, dass es ein Klang ist, der das Ohr betrifft, sondern dadurch, dass es einen Prozess innerer Wahrnehmung anregt. Außerdem muss in Betracht gezogen werden, dass die Sprache nicht nur das ist, was gehört wird, sondern auch das, was geschrieben ist. Hier besitzt das Wort eine andere Gestalt, nämlich das sichtbare Zeichen. „Jedes Wort tönt. Wenn es nämlich geschrieben steht, ist es nicht ein Wort, sondern das Zeichen eines Wortes; denn nachdem die Buchstaben vom Lesenden angeschaut worden sind, begegnet dem Geist das, was sich im Laut äußern soll“[488].

[484] Brachtendorf, J., Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, S. 291. Vgl. Durchrow, U., Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, S. 64. Augustinus, *De magistro* 10. 33.
[485] Vgl. Augustinus, *De magistro* 1.1.
[486] Vgl. Augustinus *Confessiones* X. 8. 12.
[487] Augustinus, *De dialectica* 7. «Vis verbi est, qua cognoscitur quan tum valeat. Valet autem tantum quantum movere audientem potest».
[488] Augustinus, *De dialectica* 5. «Omne verbum sonat. Cum enim est in scripto, non verbum sed verbi signum est; quippe inspectis a legente litteris occurrit animo, quid voce prorumpat».

Das geschriebene Wort spielt dieselbe Rolle wie das gehörte Wort bei dem Hinweis auf einen bestimmten Gegenstand[489]. Überdies bewahrt das Geschriebene das Gehörte: „Aber weil Worte ja, sobald sie die Luft in Schwingungen versetzt haben, sofort übertragen werden und zugleich mit dem Ende ihres Klanges vergehen, sind Buchstaben als Zeichen für Worte eingerichtet worden“[490]. Wegen der kurzen Dauer des gesprochenen Wortes, dessen Klang mit dem Ende der Artikulation verschwindet, ist es notwendig, das Geschriebene einzuführen, damit das Gesprochene bewahrt und überliefert werden kann.

5. Die Auflösung von Missverständnissen

Wenn man einen Text liest, stößt man auf viele Probleme, die aus der Sprache selbst stammen, denn diese ist ein Zeichensystem, das viele verschiedene Hinweise enthält und seine eigene Struktur besitzt. Deswegen muss der Leser tief in die Bedeutungswelt des Texts dringen und versuchen die Schwierigkeiten zu überwinden. Dazu folgt Augustinus bei der Behandlung des Texts einer Methode, die mit dem Wort als Zeichen beginnt. Nachdem er den Bereich des Zeichens auf die konventionellen Zeichen eingeengt hat, beginnt er mit der Behandlung des Unverständnisses der konventionellen Zeichen. Er schreibt das Unverständnis eines geschriebenen Texts zwei Gründen zu: ein Zeichen ist entweder unbekannt oder doppeldeutig. „Augustinus geht davon aus, dass Dunkelheit und Doppeldeutigkeit des Ausdruckes die beiden einzigen Gründe für Verständnisschwierigkeiten bei der Bibellektüre darstellen. Diese Systematisierung bestimmt die Struktur der Bücher 2 und 3 von *De doctrina christiana*“[491]. Diese beiden Gründe erzeugen das Problem des Unverständnisses und der Unklarheit, weil die Bedeutung des Zeichens unbekannt ist und der Ausdruck, weil er aus unbekannten Zeichen besteht, undeutlich wird. Danach kommt Augustinus auf die Unterscheidung des eigentlichen vom übertragenen Zeichen zu sprechen: „Sie [die Zeichen] werden eigentlich (propria) genannt, wenn sie zur Bezeichnung derjenigen

[489] Vgl. *De magistro* 4. 7.
[490] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. IV. 5. 8. «Sed quia verberato aere statim transeunt nec diutius mament quam sonant, instituta sunt per litteras signa verborum».
[491] Pollmann, K., Augustinus, De doctrina christiana, (Anm. 30) S. 224,

Dinge herangezogen werden, um derentwillen sie eingerichtet sind“[492]. Die *signa propria* bezeichnen unmittelbar das Ding, das allen bekannt ist. Außerdem sind sie klar in sich selbst. Vom übertragenen Zeichen schreibt Augustinus: „Es handelt sich um übertragene Zeichen (signa translata), wenn sogar die Dinge selbst, die wir mit den entsprechenden Worten bezeichnen, dazu benutzt werden, um etwas anderes zu bezeichnen“[493]. In diesem Fall muss das Zeichen nicht als Eigentliches verstanden werden, sondern die hinter diesem Zeichen verborgene Bedeutung muss erkannt werden. Die wörtliche Bedeutung wird auf die übertragene Bedeutung hin überschritten. „Ein übertragenes Zeichen, signum translatum, liegt dann vor, wenn es über seinen eigentlichen Sinn sozusagen hinausgeht“[494]. Wenn das eigentliche Zeichen seine unmittelbare direkte Bedeutung überschreitet, wird es übertragen, d.h. in diesem Fall hat das Zeichen zwei Hinweisfunktionen, zwischen denen unterschieden werden muss. An einigen Stellen hat es einen deutlichen direkten Sinn und an anderen einen übertragenen Sinn[495].

5. 1. *Signa data*

Die sprachliche Kenntnis gilt als notwendig für die Behandlung eines jeden Texts, weil sie ein sehr wichtiges Hilfsmittelist, um den Text zu verstehen. Das Lesen der Heiligen Schrift in der lateinischen Sprache erfordert die Kenntnis zweier anderer Sprachen, nämlich die hebräische und die griechische, weil die Heilige Schrift aus diesen beiden Sprachen übersetzt worden ist. Dementsprechend behandelt Augustinus das Problem der Übersetzung und diskutiert das Thema der hebräischen Worte, die nicht ins Latein übersetzt wurden. Dafür gibt er verschiedene Gründe an: „Deren Altertümlichkeit ist zum Teil wegen ihrer allzu heiligen Autorität bewahrt worden, obgleich man sie hätte übersetzen können, so wie es bei Amen und Halleluja der Fall

[492] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. X. 15. 32. «Propria dicuntur, cum his rebus significandis adhibentur propter quas sunt instituta».
[493] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. X. 15. 33. «Translata sunt, cum et ipsae res quas propriis verbis significamus, ad aliquid aliud significandum usurpantur ».
[494] Mayer, C. P., Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustin, II. Teil: Die antimanichäische Epoche, S. 102.
[495] Als Beispiel legt Augustinus dar: Dtn. 25, 4. «Du sollst dem Ochsen zum Dreschen keinen Maulkorb anlegen». 1Kor. 9, 9. «Im Gesetz des Mose steht doch: Du sollst dem Ochsen zum Dreschen keinen Maulkorb anlegen. Liegt denn Gott etwas an den Ochsen?»; 1Tim. 5, 18 «Denn die Schrift sagt: Du sollst dem Ochsen zum Dreschen keinen Maulkorb anlegen, und: Wer arbeitet, hat ein Recht auf seinen Lohn».

ist, zum Teil aber heißt es, dass man sie nicht in eine andere Sprache hätte übertragen können, so wie bei den anderen, die ich angeführt habe [Racha und Hosanna]“[496]. Es ist zu betrachten, dass auf der ersten Stufe die Autorität kommt, die das Wort aus seinem Vorkommen in der originalen Sprache erhält. Also hat das Wort nicht mehr dieselbe Autorität, wenn es übersetzt wird. In diesem Fall tritt die Autorität der originalen Sprache hervor. Deswegen bleiben diese Worte ohne Übersetzung. Damit man sie verstehen kann, muss man sie in der Originalsprache lesen, doch dazu muss man die Originalsprache beherrschen. Auf der nächsten Stufe steht die Unmöglichkeit der Übersetzung einiger Worte, die die gleiche Funktion nicht mehr erfüllen könnten, falls sie übersetzt würden. Dies führt auf die Sprachverwendung zurück, die jede Sprache von der anderen unterscheidet.

Augustinus hielt diese Fälle der Unmöglichkeit der Übersetzung einiger Worte für Einzelfälle. Aber die Wichtigkeit der Beherrschung mehrerer Sprachen besteht darin, dass es verschiedene lateinische Übersetzungen der Heiligen Schrift gibt. Deshalb entwickelt er eine Methode, damit die Wahrheit des Textes erreicht und die dem Leser bei dem übersetzten Text begegnende Doppeldeutigkeit beseitigt werden kann. Zum einen kann der Leser den Text in der Originalsprache lesen und ihn mit der Übersetzung vergleichen; falls er den Sinn in dem übersetzten Text nicht ergreifen kann, begnügt er sich mit dem Originaltext. Andererseits kann der Leser die verschiedenen Übersetzungen lesen und miteinander vergleichen, damit der richtige Sinn und der Zweck des Textes erreicht werden. Durch die Darstellung mancher Beispiele scheinen die Übersetzungen einander zu ergänzen; der Unterschied besteht dann in der Sprachverwendung des Wortes, d.h. das Wort gibt mehr als einen Hinweis in der Übersetzung. „Es ist nämlich unwahrscheinlich, dass Übersetzer so voneinander abweichen, dass sie sich nicht in irgendeiner Überstimmung berühren“[497]. Die Übersetzungen können nicht grundsätzlich voneinander abweichen, sondern es muss einen Konvergenzpunkt oder eine Übereinstimmung geben, die beim Textverstehen hilft. Aber nur unter der Bedingung, dass der Text bzw. das Wort nicht falsch übersetzt wurde. Es scheint aber, dass die Möglichkeit des Fehlers in diesem Fall gering ist, weil

[496] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XI. 16. 34. «Quorum partim propter sanctiorem auctoritatem, quamvis interpretari potuissent, servata est antiquitas, sicut sunt *amen* et *alleluia*, partim vero in aliam linguam transferri non potuisse dicuntur, sicut alia duo quae posuimus».

[497] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XII. 17. 39. «Difficile est enim eta diversos a se interpretes fieri ut non se aliqua vicinitate contingant».

der Unterschied zwischen den Übersetzungen eines Wortes nur im Unterschied zwischen den Verwendungen eines Ausdruckes besteht und nicht in der Bedeutung. Die Möglichkeit, Fehler zu machen besteht vor allem dann, wenn der Sinn in der Originalsprache zweideutig ist. „Wenn ferner die Originalsprache einen zweideutigen Sinn enthält, täuscht sich der Übersetzer sehr oft, dem ein Ausdruck nicht gut bekannt ist, und er übersetzt dann diejenige Wortbedeutung, welche von dem, was der ursprüngliche Autor gemeint hat, sehr weit entfernt ist“[498]. Die Zweideutigkeit des Sinnes spielt bei der Erzeugung einer falschen Übersetzung eine große Rolle, weil das Wort bzw. der Sinn in der Originalsprache undeutlich ist. In diesem Fall versucht der Übersetzer die Zweideutigkeit durch die Übersetzung in ein deutliches Wort oder durch den Versuch, den echten Sinn aufzudecken, zu eliminieren. Aber wenn ihm dies nicht gelingt, wird die Übersetzung von dem gemeinten originalen Sinn abweichen. Eine falsche Übersetzung zwingt den Leser geradezu, sie anzunehmen, falls der Originaltext nicht zur Verfügung steht, so dass der Versuch des Übersetzers, die Doppeldeutigkeit durch eine deutliche – aber falsche – Übersetzung zu beseitigen, dem Leser die Legitimität der Übersetzung suggeriert.

Danach behandelt Augustinus die Frage der Herleitung eines Wortes aus einem anderen vermittels der Analogie. Hier begeht der Übersetzer große Fehler, falls sich der Sinn eines abgeleiteten Wortes gegenüber seiner Wurzel grundsätzlich geändert hat[499]. Augustinus fordert hier, die Aufmerksamkeit auf den Kontext zu richten, weil er Hinweise auf die Richtigkeit der Übersetzung eines solchen Wortes gibt.

Der Leser muss auf eventuelle Fehler in der Übersetzung achten und sie durch die Kenntnis der Originalsprache oder durch den Vergleich zwischen verschiedenen Übersetzungen korrigieren: „Daher muss entweder die Kenntnis jener Sprachen, aus denen die Bibel in das Lateinische übersetzt wurde, angestrebt werden, oder man muss die Übersetzungen von denjenigen einsehen, die sich bei ihrer Übersetzung überaus eng an den Wortlaut des Originals gehalten haben, nicht weil diese Übersetzungen ausreichen, sondern damit aus ihnen die Freiheit oder der Irrtum anderer Übersetzer

---

[498] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XII. 18. 41. «Et ex ambiguo linguae praecedentis plerumque interpres fallitur, cui non bene nota sententia est, et eam significationem transfert quae a sensu scriptoris penitus aliena est ».

[499] Augustinus diskutiert ein Beispiel aus der lateinischen und griechischen Sprache und zeigt, wie das Herleiten zweier Worte aufgrund dieses, dass sie aus der gleichen Wurzel stammen, einen großen Fehler bewirkt. Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XXII. 18. 42. Das gleiche Problem wird auch in *De dialectica* 6 behandelt.

ermessen werden kann, die nicht so sehr den Wörtern als vielmehr den Bedeutungen beim Übersetzen folgen wollten“[500]. Augustinus legt zwei Muster der Übersetzung dar: das eine hält die Sprache des Originaltextes ein und versucht, eng bei ihr zu bleiben; das andere versucht dem Sinn zu folgen. Obwohl die erste Übersetzung nicht ausreichend ist, nützt sie bei dem Vergleich der Übersetzungen mit den anderen.

Danach diskutiert Augustinus einen allgemeinen Fall, nämlich die Redewendung[501]. Manchmal kann eine Redewendung im Originaltext nicht einfach übertragen werden. Hier muss der Übersetzer die Redewendung angleichen, weil das Übertragen der Redewendung – wie sie ist – vielleicht Fehler in der Übersetzung hervorruft. Durch die Diskussion des Beispiels von 1Kor. 1, 25[502] zeigt Augustinus die Unmöglichkeit der Bewahrung der griechischen Redewendung und ihrer Übertragung in den lateinischen Text, weil dies eine Doppeldeutigkeit bewirkt. Deswegen muss sich der Übersetzer an die grammatikalischen Regeln halten und sie kennen. Er hat die Freiheit, grammatikalische Angleichungen zu machen, damit der richtige Sinn deutlich gemacht werden kann[503]. Diese Darstellung und Behandlung der unbekannten eigentlichen Zeichen und der unbekannten Redeweise als zweier Gründe für die Doppeldeutigkeit bleiben im Bereich der Übersetzungen. Wenn der Leser den richtigen Sinn erlangen will, muss er die originale Sprache kennen oder die verschiedenen Übersetzungen miteinander vergleichen.

Nun kommt Augustinus zu einer anderen Ebene der Behandlung unbekannter Zeichen, wenn nämlich der Leser im Bereich seiner eigenen Sprache irgendwelche Worte oder Redeweisen nicht kennt. Welche Hilfsmittel stehen ihm dann zur Verfügung? Augustinus schriebt: „Wenn wir aber irgendwelche Worte und Redeweise unserer eigenen Sprache nicht kennen, werden sie uns durch die Gewohnheit des

---

[500] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XIII. 19. 43.« … aut linguarum illarum ex quibus in latinam scripturam pervenit, petenda cognitio est aut habendae interpretationes eorum qui se verbis nimis obstrinxerunt, non quia sufficiunt, sed ut es eis libertas vel error dirigatur aliorum, qui non tam verba quam sententias interpretando sequi maluerunt»

[501] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XIII. 19. 44.

[502] «Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen».

[503] Augustinus bemerkt, dass die Doppeldeutigkeit in diesem Satz ‚sapientius est hominibus’ besteht, ob *hominibus* Dativ oder Ablativ ist. Der Leser muss auf den Sinn achten, der zu dem Beseitigen der Doppeldeutigkeit beiträgt. Vgl. *De doctrina christiana* 2. VIII. 20. 49. Er schlägt einen deutlichen Satz mit dem Nutzen ‚quam’ vor. Er behandelt den Ablativus comparationis, „der bei Komparativen statt quam mit dem Nominativ oder Akkusativ stehen kann“ Vgl. Schmeken, H., Orbis Romanus, Elementargrammatik, S. 63. Der vorgeschlagene Satz um das Verstehen zu verbessern lautet: sapientius est quam homines et fortis est quam homines.

Lesens und Hörens vertraut“[504]. Die Gewohnheit des Lesens und Hörens spielt bei der Kenntnis der Worte und Redewendungen eine große Rolle. Aber Augustinus übersieht nicht die Rolle des Gedächtnisses bei der Bewahrung der unbekannten Worte und Redewendungen. Das Gedächtnis befähigt den Leser zu fragen, wenn er einen Kundigen findet oder wenn er auf eine Art der Redewendung stößt, die bei der Aufklärung dessen hilft, was schon vorher gelesen wurde. Wieder tritt die menschliche Tätigkeit beim Textverstehen hervor. Einsichtige Lektüre beruht nicht auf einer oberflächlichen Behandlung des Textes, sondern zunächst auf dem Verstehen des Wortes und dann auf dem Verstehen der Textstruktur.

Als verstärkende Hilfsmittel, um die Unkenntnis des Wortes und der Redeweise zu überwinden, betont Augustinus das Lesen der verschiedenen Handschriften. „Denn diejenigen, die sich eifrig um das Verständnis der Hl. Schrift bemühen, müssen zuerst darauf bedacht sein, ihre Handschrift zu emendieren, so dass die verbesserten Handschriften an die Stelle der nichtkorrigierten treten, vorausgesetzt, dass diese Handschriften dieselbe Übersetzung zugrunde legen“[505].

5. 2. *Signa translata*

Nach der Behandlung der *signa data* kommt Augustinus sozusagen zu einer höheren Ebene der Zeichen, die den weiteren Bereich zu interpretieren formuliert. „Was aber die übertragenen Zeichen betrifft, wenn irgendwelche, da sie zufällig unbekannt sind, den Leser zum Steckenbleiben zwingen, so müssen diese teils mit Hilfe der Kenntnis von Sprache, teils mit Hilfe der Kenntnis der Dinge erforscht werden“[506]. Die Kenntnis der Sprache spielt nicht mehr die einzige Rolle bei dem Wissen darüber, was das Zeichen bezeichnet, sondern auch die Kenntnis des Dinges, auf das das Zeichen zeigt, ist zentral, weil das Zeichen einen Sinn hat, der die eigentliche Bedeutung überschreitet. „Liegt doch bereits im Begriff des signum translatum jetzt die Notwendigkeit zu doppelter Interpretation: 1. Schritt von signum

---

[504] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XIV. 21. 50. «Si autem ipsius linguae nostrae aliqua verba locutionesque ignoramus, legendi consuetudine audiendique innotescunt».

[505] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XIV. 21. 52. «… nam codicibus emendandis primitus debet invigilare sollertia eorum qui scripturas divinas nosse desiderant, ut emendatis non emendati cedant, ex uno dumtaxat interpretationibus genere venientes ».

[506] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XVI. 23. 57. «In translatis vero signis si qua forte ignota cogunt haerere lectorem, partim linguarum notitia, partim rerum investiganda sunt».

(littera) zur res, der ihrerseits wiederum signifikative Bedeutung eignet, die in einem 2. Schritt zu transzendieren ist“[507]. Diese doppelte Notwendigkeit treibt den Leser, nicht bei dem Wort-Zeichen stehen zu bleiben, sondern das Zeichen zu dem von ihm bezeichneten Ding hin zu überschreiten. Hier stößt er auf ein anderes Thema, nämlich die Frage, was das Ding bezeichnet, und was der hinter dem Ding stehende Sinn ist. Nach Augustinus kann die Übersetzung einiger Worte zur Erweiterung des Verständnishorizontes und der Entdeckung der verborgenen Bedeutung beitragen. Wenn solche Worte übersetzt werden, helfen sie mehr bei der Veranschaulichung der verborgenen Bedeutung.

Augustinus schreibt: „Die Unkenntnis der Dinge erzeugt aber dunkle, figürliche Redeweisen, wenn wir Eigenschaften von Lebewesen, Steinen, Pflanzen oder anderen Dingen nicht kennen, die meistens wegen irgendeines Vergleichspunktes in der Hl. Schrift angeführt werden“[508]. Die Unkenntnis der Dinge bewirkt Dunkelheit und Zweideutigkeit des Textes, während die Kenntnis der Eigenschaften der Dinge bei dem Verstehen des Textes hilft und einsichtig macht, warum diese Dinge in der Heiligen Schrift angeführt werden. Augustinus betont die Notwendigkeit der Kenntnis einiger Wissenschaften, um das Verstehen der Heiligen Schrift zu verbessern. So erscheint die Naturwissenschaft als Hilfsmittel des Verstehens. Die Verwendung von Worten wie Schlange, Karfunkelstein und Beryll ist nicht umsonst, sondern sie enthalten Hinweise, die aus ihrer Natur stammen.

Der übertragene, symbolische Hinweis beschränkt sich nicht nur auf die Dinge, sondern er bezieht sich auch auf die Zahlen, deren Kenntnis Augustinus für unerlässlich hält. Hier geht es nicht um die Gewissheit der Mathematik, die nicht bezweifelt werden kann, sondern um den symbolischen und mystischen Zahlhinweis in der Heiligen Schrift. So enthält die Zahl 3 verschiedene Hinweise: „Der ternarius numerus versinnbildet nicht nur die drei Schichten der Seele: memoria, intelligentia, voluntas, weshalb auch die Gottesliebe im Menschen dreifach sein muss, nämlich corde, anima und mente, sondern auch die tria tempora: ante legem, sub lege, sub

[507] Strauss, G., Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin, S. 86.

[508] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XVI. 24. 59. «Rerum autem ignorantia facit obscuras figuratas locutiones, cum ignoramus vel animantium vel lapidum vel herbarum naturas aliarumve rerum quae plerumque in scripturis similitudinis alicuius gratia ponuntur».

gratia"[509]. Die Zahl 3 zeigt auf drei Kräfte in der Seele. Zeitlich bezeichnet sie drei Epochen, nämlich vor dem Gesetz, unter dem Gesetz und unter der Gnade[510], und von besonderer Wichtigkeit ist ihr Bezug zur Trinität. Die Zahl 4 bezeichnet sowohl die Einteilung des Tages in Morgen, Mittag, Abend und Nacht, als auch die Einteilung des Jahres in vier Jahrzeiten. Außerdem weist sie auf die vier Elemente, aus denen der Körper besteht, nämlich Feuer, Wasser, Luft und Erde. Die Zahl 7 ist die Zusammensetzung aus 3 und 4 und bezeichnet somit den Zusammenhang des Körpers mit der Seele. Nach Augustinus bezeichnet die 10 die Erkenntnis des Schöpfers und des Geschöpfes, denn die Dreiheit gehört zu Gott und 7 bezeichnet das Geschöpf hinsichtlich der Seele und des Körpers[511]. Die Zahl 40 ist vier mal 10. Die 4 zeigt auf das Zeitliche und das Körperliche. Die 10 zeigt auf die Verbindung des Zeitlichen und Unzeitlichen durch den Hinweis auf Seele, Körper und Gott. „In dieser Zehnerzahl wird uns also in der Zeitlichkeit (d.h., wenn man sie mit vier multipliziert) beigebracht werden, rein und enthaltsam abseits vom Genuss der Zeitlichkeit zu leben, d.h. vierzig Tage zu fasten"[512]. Das vierzig Tage Fasten weist hin auf den Verzicht auf alles, was zeitlich und weltlich ist, und auf die Hinwendung zu dem Ewigen durch die Reinigung und Enthaltsamkeit. Also werden die Zahlen nicht umsonst in der Heiligen Schrift genannt, sondern sie geben symbolische Hinweise, die beim Verstehen des Textes helfen[513].

5. 3. Der Nutzen des Wissens

Nachdem Augustinus dargelegt hat, welches Wissen zum Verstehen der Heiligen Schrift notwendig ist, stellt er das in seiner Zeit geltende Wissen zur Diskussion, um zu unterscheiden, was davon nützlich und was unnütz ist. Dementsprechend stellt Augustinus ein Muster der christlichen Erziehung auf, das der nach der Wahrheit

[509] Mayer, C.P., Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustin. II. Teil, Die antimanichäische Epoche, S.424
[510] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XVI. 25. 65.
[511] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XVI. 25. 64.
[512] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XVI. 25. 64. «In hoc ergo denario dum temporaliter nobis insinuatur, id est, quarter ducitur, caste et continenter a temporum delectatione vivere, hoc est quadraginta diebus ieiunare».
[513] Weitere Informationen über die Hinweise der Zahlen und ihr Verstehen bei Augustinus, S. Mayer, C.P., Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustin. II. Teil, Die antimanichäische Epoche, S. 415-436.

Suchende einhalten muss. „Grundsätzlich soll der Christ wissen, dass die Wahrheit, wo immer er ihr begegnet, eine Sache seines Herren ist, und dass er deshalb berechtigt ist, die Wahrheit der Wissenschaft mit der Wahrheit der Schrift zu vergleichen“[514]. Die Wahrheit kann nicht von ihrer Quelle – Gott – losgelöst sein. Aber die Wissenschaften besitzen auch zuverlässige Wahrheiten, nach denen man streben muss, damit das Verstehen der in der Heiligen Schrift liegenden, erhabenen Wahrheit möglich wird. Dazu stellt Augustinus eine doppelte Einteilung für die Wissenschaften auf. Die erste bezieht sich auf von den Menschen eingerichtete Dinge. Die andere betrifft die Dinge, die die Menschen als bereits vollendet vorfinden und als göttliche Einrichtung erkennen.

5. 3. 1. Das von Menschen eingerichtete Wissen

Augustins Einteilung zufolge sind diese Wissenschaften teils abergläubisch, teils nicht. „Abergläubisch“ bestimmt Augustinus folgendermaßen: „Abergläubisch ist alles, was von den Menschen zur Herstellung und Verehrung von Götterbildern eingerichtet wurde und sich entweder darauf bezieht, die Schöpfung oder einen Teil von ihr so wie ihren Schöpfer zu verehren; oder es bezieht sich auf Befragungen oder bestimmte Festlegungen von Bedeutungen, die mit Dämonen abgemacht und verhandelt wurden, worauf zum Beispiel die Anstrengungen der magischen Künste gerichtet sind, die die Dichter freilich eher zu erwähnen pflegen als zu lehren“[515]. Das Abergläubische bezieht sich auf Bilder Gottes, die der Mensch gemacht hat, und die er nun wie den Schöpfer selbst verehrt, weil er vergisst, dass sie seine eigenen Erzeugnisse sind[516]. Dieses Vorgehen findet sich nach Augustinus in alten Traditionssystemen, die auf Vielgötterei beruhen und in Augustins Zeit teils noch lebendig waren. Augustinus führt hier eine unmittelbare Kritik an den heidnischen Gruppen, die noch materielle Götterbilder verehren. Das Abergläubische liegt hier in

---

[514] Mayer, C.P., Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustin. II. Teil, Die antimanichäische Epoche, S. 310.

[515] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XX. 30. 74. «Superstitiosum est quidquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens vel ad colendam sicut deum creaturam partemve ullam creaturae vel ad consultationes et pacta quaedam significationum cum daemonibus placita atque foederata, qualia sunt molimina magicarum artium, quae quidem commemorare potius quam docere adsolent poetae».

[516] Vgl. Augustinus, *Confessiones* V. 3. 5. *De civitate dei* VIII. 23.

der Vorstellung durch die Befragung von Dämonen Wissen erlangen zu können[517]. Augustinus erwähnt eine lange Liste von Gegenständen und Tätigkeiten, die abergläubisch verwendet werden, wie z.B Amulette, eine bestimmte Art von Tänzen, die – wie geglaubt wurde – bei der Heilung von Krankheiten helfen, oder bestimmte Ereignisse, denen eine Glück- oder Unglückbringende Bedeutung zugeschrieben wird[518]. Die Interpretation dieser Ereignisse beruht ganz auf abergläubischem Denken, in dem die Menschen zwar übereinstimmen, das aber keine rationale Bedeutung besitzt.

In diesem Rahmen diskutiert Augustinus auch die Astrologie, die nicht nur auf die Betrachtung der Sternbahnen und ihrer Positionen am Himmel fußt, sondern die Sterneauch als Symbole für Götter betrachtet. Ebenso richtet sich seine Kritik auf die Verbindung zwischen der Geburt eines Menschen, der Position eines Sternes zu dieser Zeit und der Möglichkeit der Voraussage über die Zukunft oder das Schicksal dieses Menschen. „Aber all solche Heilsmahnung erdreisten sich jene Blinden zunichte zu machen, wenn sie sagen: ‚Vom Himmel kommt dir der unausweichliche Anstoß zum Sündigen' und ‚Venus hat das bewirkt oder Saturn oder Mars', in der Absicht, wie leicht zu sehen, den Menschen von der Schuld zu entlasten, sein »Fleisch und Blut« und seine von Hochmut stinkende Fäulnis, hingegen dem Schöpfer und Ordner des Himmels und der Gestirne die Schuld aufzubürden"[519]. Die Sterne können das Schicksal der Menschen nicht beherrschen oder beeinflussen, so dass ihre moralischen Verfehlungen entschuldigt würden. Wer daran glaubt, befindet sich nach Augustinus im Irrtum. Zudem ist ihmzufolge Gott der Schöpfer der Sterne, so dass sie nicht selbst göttliche Eigenschaften besitzen können. Darum übt Augustinus Kritik an den Astrologen: Wenn die Menschen so große Kenntnisse vom Weltall haben, wieso konnten sie dann seinen Schöpfer nicht erkennen? Sie bewundern die Schönheit der Geschöpfe und ihrer Ordnung, aber sie achten nicht auf den Schöpfer, sondern halten die Geschöpfe selbst für Götter[520]. Ein ähnlicher Fehler zeigt sich in dem Versuch,

---

[517] Augustinus übt Kritik an die literarische Tradition, die solche Gedanken umfasst. Aber die Dichter benennen diese Art der Abergläubischen und sie streben nicht an, sie zu belehren.

[518] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XX. 30. 75 ; 2. XX. 31. 76f.

[519] Augustinus *Confessiones* IV. 3. 4. «Quam totam illi salubritatem interficere conantur, cum dicunt: "De caelo tibi est inevitabilis causa peccandi" et "Venus hoc fecit aut Saturnus aut Mars," sciliect ut homo sine culpa sit, caro et sanguis et superba putredo, culpandus sit autem caeli ac siderum creator et ordinator».

[520] Vgl. Augustinus, *Confessiones* V. 3. 4.

ungewohnte Dinge und Ereignisse auf übersinnliche Kräfte zurückzuführen, statt auf Gottesvorsehung[521].

Es ist zu bemerken, dass solche Überzeugungen auf der psychologischen Zustimmung des Menschen beruhen, der durch den Konsens einer Gruppe beeinflusst ist. Als Beispiel für den Konsens diskutiert Augustinus den Unterschied zwischen den Bedeutungen gleicher Ausdrücke in verschiedenen Sprachen. Der Buchstabe X hat bei den Griechen und Römern zwei verschiedene Bedeutungen, die nicht auf seine Natur zurückzuführen sind, sondern auf Konvention. „Wie also alle diese Bezeichnungen gemäß der Übereinkunft einer jeweiligen Gemeinschaft auf den Sinn wirken, und weil es sich ja jeweils um eine unterschiedliche Übereinkunft handelt, wirken sie verschieden“[522]. Das Ding ist beständig und identisch. Aber die Weise des Bezeichnens, die auf der Übereinkunft einer Gruppe beruht, ist variabel.

Mit dem Beispiel der sprachlichen Konvention kommt Augustinus zur Diskussion des anderen Teils der von Menschen eingerichteten Wissenschaften, nämlich solcher, die nicht an der abergläubischen Annahme übersinnlicher Kräfte hängen. „Denn alles, was deswegen unter den Menschen Einfluss hat, weil sie festgesetzt haben, dass es eine Bedeutung hat, ist von Menschen eingerichtet. Darunter sind manche Einrichtungen überflüssig und luxuriös, manche vorteilhaft und notwendig“[523]. Alles, was von Menschen eingerichtet wird und konventionelle Bedeutung hat, gehört den Menschen allein. Hier werden keine übersinnlichen Einflüsse auf die Konvention angenommen, so dass die Autorität rein menschlich ist. In der Einteilung dieser Wissenschaften ist zu betrachten, dass Augustinus sie nicht für verderblich hält, sondern teils für bloß luxuriös und überflüssig, teils aber für vorteilhaft und notwendig.

In dieser Gattung der Wissenschaften ist die Erkenntnis der Sache, die bezeichnet wird, notwendig, weil es sonst keine Kommunikation gibt. Als Beispiel nennt Augustinus die Pantomime, in der jede Bewegung eine Bedeutung hat; falls diese jemandem nicht bekannt ist, wird er seine Aufmerksamkeit nicht auf das richten

---

[521] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XXIII. 36. 91.

[522] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XXIV. 37. 94. «Sicut ergo hae omnes significationes pro suae cuiusque societatis consensione animos movent, et quia diversa consensio est, diverse movent …».

[523] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XXV. 38. 96.« Namque omnia quae ideo valent inter homines quia placuit inter eos ut valeant, instituta hominum sunt. Quorum partim superflua luxuriosaque instituta sunt, partim commoda et necessaria».

können, was geschieht, so dass diese Bewegungen ihm unverständlich bleiben[524]. Hier kommt Augustinus also auf ein wichtiges Thema seiner Sprachkritik zurück, nämlich auf die Notwendigkeit der Kenntnis des Gegenstandes vor der Erkenntnis des Zeichens, bzw. die Kenntnis des Gegenstandes als Möglichkeitsbedingung der Kenntnis des Zeichens und somit der Kommunikation. Nach Augustinus wird der Zusammenhang zwischen Sache und Zeichen oft durch Ähnlichkeit hergestellt: „Dennoch streben alle Menschen nach einer gewissen Ähnlichkeit beim Bezeichnen, so dass die Zeichen selbst, soweit möglich, den Dingen, welche bezeichnet werden, ähnlich sind. Aber weil ja auf vielerlei Weise etwas einer Sache ähnlich sein kann, stehen solche Zeichen unter den Menschen nur fest, wenn Übereinkunft hinzukommt“[525]. Die Menschen streben eine Ähnlichkeit zwischen dem Zeichen und dem bezeichneten Ding an, aber solange es viele Arten der Bezeichnung gibt, wird das Zeichen dennoch erst durch Konvention gültig. Hier hebt Augustinus das Thema der Sprachentstehung als der erste Fall von der Übereinstimmung des Wortes mit dem Ding hervor. Das Konzept der Ähnlichkeit als Prinzip der Etymologie[526] erörtert Augustinus in *De dialectica* anhand des Themas „origo verborum“ gemäß der Perspektive der Stoiker, die behaupten, dass „man […] (solange) suchen müsse, bis man dahin gelangt, dass der Gegenstand mit dem Klang des Wortes aufgrund irgendeiner *similitudo* (Ähnlichkeit) übereinstimmt“[527]. In diesem Fall bekommt das Wort seinen Klang gleichsam vom Gegenstand selbst, so dass es unmittelbar als dessen Bezeichnung erfahrbar wird. Der Gegenstand hat z.B. einen Klang, der dazu führt, dass ein Wort erfunden wird, das diesen Klang imitiert. Wenn der Gegenstand aber keinen Klang produziert, kann man über die *similitudo* der Berührung sprechen: „Wenn sie (die Gegenstände) die Wahrnehmung weich oder hart berühren, hat die Weichheit oder Härte der Laute dementsprechend, wie sie das Gehör berührt, ihnen die Namen eingebracht“[528]. Hier bekommt das Wort seinen Klang aus der Einwirkung des

---

[524] Vgl. Augustinus, *De magistro* 6. 3.
[525] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XXV. 38. 98. «Appetunt tamen omnes quandam similitudinem in significando, ut ipsa signa, quantum possunt, rebus quae significantur similia sunt. Sed quia multis modis simile aliquid alicui potest esse, non constant talia signa inter homines nisi consensus accedat».
[526] Augustinus führt zwei Argumente gegen die Etymologie an: „1- Es wäre sinnlos, etwas anzugehen, das zu verfolgen endlos ist. 2- Ebenso wie die Deutung der Träume wird auch die origo der Worte (je) nach der Phantasie eines jeden (verschieden) beurteilt“. Vgl. Augustinus, *De dialectica* 6.
[527] Augustinus, *De dialectica* 6. «…donec perveniatur eo, ut res cum sono verbi aliqua similitudine concinat…».
[528] Augustinus, *De dialectica* 6. «…ut, si leniter vel aspere sensum tangunt, lenitas vel / asperitas litterarum ut tangit auditum sic eis nomina pepererit».

Gegenstandes auf das Empfinden. Also spielt der Gegenstand bei der Weise der Empfindung seines auf ihn hinweisenden Zeichens die entscheidende Rolle. So stimmt die Wahrnehmung der ausgesprochenen Töne mit der Wahrnehmung der Gegenstände überein[529]. Man kann zwischen dem Standpunkt der Stoiker und Augustinus in *De doctrina christiana* eine Übereinstimmung finden, insofern es in gewisser Beziehung eine Ähnlichkeit zwischen dem Wort und dem Ding gibt; und falls es verschiedene Ähnlichkeiten gibt, ist die Konvention das Kriterium für die Anerkennung des Wortes als Zeichen für einen bestimmten Gegenstand. „Was an similitudo fehlt, muss der vom Willen diktierte consensus ersetzen. Wo aber der Wille diktiert, ist Willkür nicht ausgeschlossen"[530]. Gemäß dieser These findet sich die Sprache zwischen zwei Polen: Einerseits das Ding und seine Ähnlichkeit mit dem Wort, andererseits die Konvention, die auf dem Feststellen eines auf ein bestimmtes Ding hinweisenden Zeichens basiert. Der zweite Pol ergänzt den ersten. In erstem Fall beruht das Wort auf einer ontologischen Priorität der Sache. In dem zweiten Fall begründet die Konvention eine Wahl des Sachbezuges. Hier tritt die Sprache im Bereich dessen ein, was von Menschen für Menschen eingerichtet wurde. Die Kenntnis dieser Einrichtungen ist notwendig, weil ohne sie Kommunikation nicht möglich wäre[531].

5. 3. 2. Das nicht von Menschen eingerichtete Wissen

Nachdem Augustinus das von den Menschen eingerichtete Wissen diskutiert hat, kommt er zu dem Thema des nicht von den Menschen eingerichteten, sondern vorgefundenen Wissens. Dieses Wissen teilt er ein in solches, das sich entweder auf die Sinneswahrnehmung oder auf die Vernunft stützt. Das auf Sinneswahrnehmung gestützte Wissen wird entweder aufgrund von Erzählungen geglaubt, oder es wird

[529] Gemäß der Theorie der Stoiker sieht Augustinus, dass die origo verborum entweder in similitudo (Ähnlichkeit) oder in vicinitas (Nachbarschaft) oder in contrarium (Gegenteil) besteht. Daraus entwickeln die Stoiker die Tropenlehre: „Tropen sind übertragene Worte (in der Theorie der Stoa nur einzelne), die entweder in Notwendigkeit für ein fehlendes Wort ein bereits Existierendes auf den Gegenstand übertragen (z.B.: Katachrese) oder als Schmuck die «eigentlichen Wörter» durch andere ersetzen und dadurch bestimmte Eigenschaften besonders hervortreten lassen (z.B.: Metapher). Bei dieser Übertragung sind, wie bei der Wortschöpfungstheorie, die Ähnlichkeit, Nachbarschaft und das Gegenteil die Bezugspunkte" Ueding, G., Steinbrink, B., Grundriß der Rhetorik. Geschichte. Technik. Methode, S. 30.
[530] Mayer, C.P., Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustin, II. Teil: Die antimanichäische Epoche, S. 314.
[531] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XXVI. 40. 102; *De dialectica* 5.

erfasst, weil ein wahrnehmbarer Gegenstand gezeigt oder erschlossen wird. „Damit hat Augustin zugleich eine Einteilung der ersten Gruppe in Geschichte, Naturwissenschaften und Handwerk“[532]. Bezüglich der Geschichte ist anzumerken, dass sie zum Verstehen der Heiligen Schrift beiträgt, weil die Kenntnis der Geschichte das Fixieren der Daten in der Heiligen Schrift ermöglicht.

Aufgrund der Autorität der Evangelien hält man daran fest, dass Jesus mit etwa 30 Jahren getauft worden ist. Aber wie lange er danach gelebt hat, wird nach Augustinus mithilfe des Vergleichs der paganen Geschichtsschreibung mit den Evangelien geklärt[533]. In dieser Lage kann die Rolle der Chronologie bei der Aufklärung einiger wichtiger Stellen in der Heiligen Schrift nicht übersehen werden. Die heilsgeschichtlichen Daten können sich nicht abgetrennt von dem generellen geschichtlichen Kontext finden. Deswegen kann nicht über zwei voneinander abgetrennte geschichtliche Kontexte gesprochen werden. Die Heilige Schrift muss in ihrem geschichtlichen Kontext gelesen werden, und was in ihr von den geschichtlichen Ereignissen vorkommt, hat zwei Bedeutungen: eine generelle und eine spezielle, die im Kontext der Heiligen Schrift interpretierbar ist. Hier verflicht sich das Geschichtliche mit der theologischen Dimension, um eine symbolische Struktur zu konstituieren, die auf eine verborgene Bedeutung hinweist. In diesem Fall weist ein Ereignis über den geschichtlichen Kontext hinaus auf das Heilige hin.

Nach der Behandlung der Symbolisierung in geschichtlichen Hinweisen kommt Augustinus zur Diskussion der Notwendigkeit des Lesens der Geschichte, um auf sie als Quelle zur Konsolidierung einiger Informationen vertrauen zu können. Hier berührt er das Thema der Ähnlichkeit zwischen der Verkündigung Jesu und der Philosophie Platons, die so groß ist, dass die Aussagen Jesu den Büchern Platons entnommen sein könnten, weil Platon gelebt hat, bevor Jesus gekommen ist. Augustinus beruft sich auf Ambrosius’ Meinung, obwohl sie nur eine Vermutung ist, derzufolge es möglich wäre, dass Platon während seines Aufenthaltes in Ägypten und zu der Zeit, als der Prophet Jeremias gelebt hat, die biblische Tradition kennengelernt hat[534]. Das gleiche Argument kommt im achten Buch von *De civitate dei* vor, dass viele Menschen sich

[532] Mayer, C.P., Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustin, II. Teil: Die antimanichäische Epoche, S. 315.
[533] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XXVIII. 42. 106.
[534] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XXVIII. 43. 108.

wundern, wenn sie hören oder lesen, dass die Gedanken Platons mit den Wahrheiten des Christentums bzw. den Aussagen von Jesus übereinstimmen. Deswegen glauben sie, dass Platon auf seiner Reise nach Ägypten den Prophet Jeremias gehört hat, oder dass er Gelegenheit hatte, die prophetischen Schriften zu lesen. Mithilfe der Geschichtschronik erkennt Augustinus jedoch, dass Platon weder den Propheten Jeremias getroffen noch die prophetischen Bücher des Hebräervolks gelesen haben kann, weil sie damals nicht in Griechisch übersetzt wurden[535]. Aber Augustinus erwägt hier eine andere Möglichkeit: „Es müsste denn sein, dass er in seiner brennenden Wissbegier wie die ägyptischen so auch diese Schriften durch Verdolmetschung kennenlernte“[536]. Demnach kann Platon die Kenntnis des Inhaltes der Heiligen Schrift auf mündlichem Wege bekommen haben. Anzeichen, die seine These unterstützen, zeigt Augustinus durch einen Vergleich zwischen Platons Timaios und dem Alten Testament[537]. Aber eine Kritik übt er an Platon und den Platonikern: „Aber diese alle und die übrigen, die dahin gehören, ebenso wie Plato selbst, waren der Ansicht, dass man vielen Göttern Dienst schulde“[538]. Obwohl diese Philosophien den Samen des Glaubens an einen einzigen Gott enthalten, der alles geschaffen hat, konnten sie doch nicht von der Vielgötterei befreien[539]. Aus dieser Darstellung geht die Notwendigkeit des Rückgriffs auf die Geschichte und die Bedeutung der Geschichtswissenschaft hervor. Weiterhin betont Augustinus die Wichtigkeit der Naturwissenschaften für das Verstehen einiger dunkler Stellen in der Heiligen Schrift. Im Gegensatz zur Astrologie zeigt Augustinus die Wichtigkeit der Astronomie als Wissen, das auf der Beobachtung der Sterne und ihrer Position am Himmel beruht. Ihre Bedeutsamkeit liegt darin, dass die Beobachtung der Bahn des Mondes zum Rechnen und Bestimmen der jährlichen wechselnden Termine für Ostern beiträgt.

---

[535] Vgl. Augustinus, *De civitate dei* VIII. 11.

[536] Augustinus, *De civitate dei* VIII. 11. «nisi forte, quia fuit acerrimi studii, sicut Aegyptias, ita et istas per interpretem didicit».

[537] Einen anderen Vergleich findet man auch in *De vera religione* III. 3. 8-11; III. 4. 14-16, dass die Notwendigkeit der Reinigung der Seele hervorgehoben wird, damit sie die Abhängigkeit von der sichtbaren Welt aufgibt und die über dieser Welt stehende unsichtbare Wahrheit erlangen und erreichen kann. Zudem legt Augustinus viele Verse aus der Heiligen Schrift dar, um die Übereinstimmung mit den Gedanken Platons zu zeigen.

[538] Augustinus, *De civitate dei* VIII. 12. « Sed hi omnes et ceteri eius modi et ipse Plato diis plurimis esse sacra facienda putaverunt ».

[539] Augustinus kritisiert alle Philosophen, die gekommen sind, bevor Jesus kam, und zeigt, dass sie – obwohl sie durch das Licht der Vernunft einen Gedanken vom Schöpfergott formulieren konnten – Gott nicht auf die rechte Weise verehrt haben. Vgl. Augustinus, *De civitate dei* VIII. 10. Außerdem konnten sie den damaligen Glauben nicht ändern. Vgl. *De vera religione* II. 2. 6.

Als letzten Teil des auf Sinneswahrnehmung gründenden Wissens beschreibt Augustinus die Künste, die sich auf die Tätigkeit und Erfahrung stützen: „Denn ein Künstler, der eine dieser Künste beherrscht, bewegt seine Glieder bei seiner entsprechenden Tätigkeit, indem er die Erinnerung an eine vergangene Handlung mit der Erwartung von zukünftigen verknüpft“[540]. Das menschliche Wissen bzw. die Tätigkeiten basieren auf Erfahrung und sie sind veränderlich. Hier zeigt sich der Unterschied zwischen dem göttlichen ewigen Wissen und dem zeitlichen menschlichen Wissen, das von der Erfahrung der Dinge abhängig ist. Doch auch dieses Wissen ist wichtig für das Verstehen einiger Stellen in der Heiligen Schrift, die irgendwelche übertragene Redensarten hinsichtlich dieser Künste enthalten[541].

Nachdem Augustinus die sich auf körperliche Sinne beziehenden Wissenschaften behandelt hat, bringt er die sich auf die Vernunft beziehenden Disziplinen, unter denen die Dialektik und die Mathematik eine Vorrangstellung haben, zur Sprache. Für Augustinus ist die Dialektik die Wissenschaft des Disputierens[542], die viele Fragen, die in der Heiligen Schrift auftreten, beantworten kann. Aber er warnt vor der sophistischen Weise in der Dialektik, weil man getäuscht werden könnte. Z.B. ist es nicht notwendig, dass die Schlussfolgerung aus zwei richtigen Prämissen richtig ist[543], und die Schlussfolgerung aus falschen Prämissen falsch. Also muss man auch auf die in der Schlussfolgerung enthaltene inhaltliche Wahrheit achten und nicht nur auf die formelle Wahrheit. Außerdem diskutiert Augustinus die Eigenschaften der Implikation durch das folgende Beispiel aus der Heiligen Schrift: „Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden“[544]. Der erste Satz ist die Voraussetzung für den zweiten und steht zu ihm in einer logischen Beziehung. Wenn der Teil richtig ist, muss das Ganze richtig sein, d.h. wenn der erste Satz richtig ist, ist die Schlussfolgerung – der zweite Satz – auch richtig. Aber Christus ist Augustinus zufolge tatsächlich auferstanden. Deswegen müsse der erste Satz dem zweiten folgen:

[540] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XXX. 47. 115. «Nam nullus earum artifex membra movet in operando, nisi praeteritorum memoriam cum futurorum expectatione contexat».
[541] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XXX. 47. 116.
[542] Vgl. Augustinus, *De dialectica* 1. „Die Dialektik ist die Wissenschaft, gut zu disputieren. In *De ordine* II. 13. 38 nennt Augustinus sie die Wissenschaft der Wissenschaften.
[543] Als Beispiel legt Augustinus diesen Syllogismus dar: Was ich bin, bist du nicht. Ich bin ein Mensch. Also bist du nicht ein Mensch. Dieser Syllogismus ist formell richtig, aber die Schlussfolgerung ist falsch und entspricht dem Geistgesetz nicht.
[544] 1Kor. 15, 13.

„Das Ganze wird bündig so formuliert: Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferstanden; Christus ist jedoch auferstanden, also gibt es eine Auferstehung der Toten“[545]. Es geht hier also nicht nur um die formelle Richtigkeit der Verknüpfung, weil diese auch vorliegen kann, wenn die Aussage inhaltlich falsch ist, wie z.B in dieser Implikation: „Wenn die Schnecke ein Tier ist, hat sie eine Stimme“. Aber wenn jemand beweist, dass die Schnecke keine Stimme hat, lautet die Schlussfolgerung, dass die Schnecke kein Tier ist[546]. Deswegen muss man auch die Wahrheit der Aussage betrachten. Unter diesen Bedingungen muss man den in der Heiligen Schrift vorkommenden Aussagen und ihrem von der Dialektik aufgedeckten logischen Inhalt Aufmerksamkeit schenken.

Im Bereich der Dialektik richtet Augustinus schließlich seine Aufmerksamkeit auf die Rhetorik, denn so wie die geschmückte Rede vom Wahren überzeugen kann, so kann sie auch vom Falschen überzeugen. Dies ist auf Missbrauch zurückzuführen[547]. Bezüglich der Prinzipien der Zahlen (Mathematik) erwähnt Augustinus wieder, dass sie beständig und unveränderlich sind. Deswegen kann es nicht sein, dass sie von den Menschen eingerichtet wurden[548].

Wegen der Bedeutsamkeit dieser Wissenschaften hält Augustinus ihre Kenntnis für eine Notwendigkeit. Man muss sich in dieses Wissen vertiefen, um die wahren, unveränderlichen Gegenstände kennenzulernen. So leitet diese Vertiefung den Menschen zu Gott hin – dies ist es, was den Weisen vom Gelehrten unterscheidet. Daher sind nicht alle Wissenschaften der Heiden unnötig: „So bestehen alle Wissenschaften der Heiden nicht nur aus vorgetäuschten und abergläubischen Erdichtungen und schweren Bürden von überflüssiger Mühe, die jeder einzelne von uns unter der Führung Christi bei seinem Auszug aus der Gemeinschaft der Heiden verwünschen und meiden muss, sondern sie enthalten auch die sogenannten freien Künste, die für den Nutzen der Wahrheit recht geeignet sind, und einige sehr nützliche Vorschriften zur praktischen Lebensführung“[549]. Dementsprechend werden die

[545] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XXXII. 50. 123. «Quod totum breviter ita dicitur: Si non est resurrectio mortuorum, neque Christus resurrexit; Christus antem resurrexit, est igitur resurrectio mortuorum».
[546] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XXXII. 51. 124.
[547] Vgl. Ueding, G., Steinbrink, B., Grundriss der Rhetorik. Geschichte. Technik. Methode, S. 52.
[548] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XXXVIII. 56. 136. S. auch die Diskussion der Zahlwahrheiten in dem Problem der Gewißheit.
[549] Augustinus, *De doctrina christiana* 2. XL. 60. 145.« Sic doctrinae omnes gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent quae unusquisque nostrum duce Christo

Wissenschaften eingeteilt in unnötige Wissenschaften, die man vermeiden muss und bedeutsame Wissenschaften, die die Wahrheit berühren und die man anstreben muss. Augustinus bricht nicht mit den Wissenschaften der Heiden, sondern er sortiert[550] sie und strebt danach, sie in das Verstehen der Heiligen Schrift einzubinden. „Augustin äußert sich in De doctr. christ. II, ausgehend von seiner Zeichentheorie, über ‚ignota signa', die als ‚ignota signa propria' durch Sprachenkenntnis und kritische Textvergleichung, als ‚ignota signa translata' mit Hilfe der artes liberales unter Hinzuziehung der Geschichtschreibung spekulativ aufzuhellen sind"[551].

Infolgedessen findet man bei Augustinus eine umfassende Hermeneutiktheorie, die auf das Verwenden der Sprache und der Wissenschaften zum Verstehen des Textes abzielt. Es geht hier nicht mehr um die Kritik der Sprache und die Hervorhebung ihrer Ohnmacht[552], sondern um das Verstehen der Sprache und ihr Emporsteigen von der Welt der Zeichen zur Welt der Dinge und danach zur Welt der intelligiblen Bedeutung. Allerdings beschränkt dies den Hermeneutikprozess auf einige begabte Menschen, die die Symbole des Textes entziffern können. Der unwissende Mensch kann nicht tief genug in den mit Bedeutungen gesättigten Text eindringen. Nur der wissenschaftlich gebildete Mensch vermag dies.

5. 4. *Signa ambigua*

Um die *signa ambigua*, das Thema des dritten Buches von *De doctrina christiana*, behandeln zu können, muss die Beherrschung des Themas des zweiten Buches, nämlich die Unterscheidung von *signa propria* und *signa translata* vorausgesetzt werden. „Diese Bedingung muss in gewisser Weise erfüllt sein, bevor an die Behandlung der ‚signa ambigua' gegangen werden kann. Denn jegliche ‚ambiguitas

---

de societate gentilium exiens debet abominari atque devitare, sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima continent».

[550] Eine ausführliche Erklärung findet man in *De civitate dei* VIII. 1-14.

[551] Strauß, G., Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin, S. 88.

[552] „Dass die Zeichen nur die Funktion haben, zur Schau der Sache selbst anzureisen, wird in doctr. christ. nur darum nicht besonders betont, weil das Problem nicht Erkenntnistheorie oder sprachphilosophisch gestellt ist, sondern ganz unpolemisch erstens res und signa der Heiligen Schrift, gleichsam, das Wort der Predigt, und zweitens das Wie der Predigt aufgezeigt und in Regeln gefasst werden soll" Duchrow, U., Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, S. 153.

scripturae' besteht ihrerseits wiederum aus verba (signa) propria und verba (signa) translata"[553]. Die Zweideutigkeit bezieht sich auf beide Arten von Zeichen.

Der in *De dialectica* von Augustinus erklärte Unterschied zwischen *ambiguitas* und *obscuritas* zielt bereits auf die Unterscheidung der zwei Arten von Zeichen. „Zwischen dem *ambiguum* (Mehrdeutigkeit) und dem *obscurum* (Unverständlichen) besteht der Unterschied, dass im *ambiguum* sich mehrere (Gegenstände) zeigen, wobei man nicht weiß, welcher davon eher anzunehmen ist, im *obscurum* dagegen das, worauf man seine Aufmerksamkeit richten sollte, sich nicht oder zu wenig zeigt"[554]. Die Doppeldeutigkeit zeigt mehrere Gegenstände, zwischen denen nicht entschieden werden kann, welche man annehmen muss. Man weiß also schon, welche Gegenstände dies sind, aber man kann nicht zwischen ihnen entscheiden. Dagegen bedeutet die Unverständlichkeit, dass man nicht weiß, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet werden soll. Im Zusammenhang mit dem Thema von *De doctrina christiana* lässt sich sagen, dass die Unverständlichkeit sich eher auf das Thema des zweiten Buches bezieht, während die Doppeldeutigkeit darüber hinausgeht.

Nach Augustins Erklärung in *De dialectica 9* gibt es zwei Gattungen der Mehrdeutigkeit. „Davon gibt es zwei Hauptgattungen: Die eine, die auch in dem, was gesagt wird, die andere, die nur in dem, was geschrieben wird, Unsicherheit verursacht"[555]. Der Grund der Doppeldeutigkeit besteht entweder in der Aussprache bzw. in der Weise der Artikulation oder im Schreiben. Dazu nennt Augustinus verschiedene Beispiele, die seine Meinung unterstützen. Das Hören eines Wortes erzeugt Unsicherheit, wenn es durch den Satz, in dem es vorkommt, nicht erklärt wird, weil sich die Bedeutung eines Wortes gemäß dem Vorkommen im Satz ändert. In diesem Fall ist das Unterscheidungsmerkmal die Kenntnis des richtigen Kasus oder der Rückgriff auf die Originalsprache[556].

In *De doctrina christiana* behandelt Augustinus die falsche Artikulation und die unklare Verbindung der Worte im Rahmen der Zweideutigkeit der *signa propria*.

---

[553] Strauss, G., Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin, S. 89. Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 3. I. 1. 1f.

[554] Augustinus, *De dialectica*, 8. «Inter ambiguum et obscurum hoc interest, quod in ambiguo plura se ostendunt, quorum quid potius accipiendum sit ignoratur, in obscuro autem nihil aut parum quod attendatur apparet».

[555] Augustinus, *De dialectica*, 9. «quae prima duo sunt, unum in his etiam quae dicuntur, alterum quod in his solis quae scribuntur dubitationem facit».

[556] Vgl. Augustinus, *De dialectica* 9. *De doctrina christiana* 3. II. 7. 14f.

„Aber wenn buchstäblich gebrauchte Wörter die Bibel doppeldeutig machen, muss man zuerst darauf achten, dass wir die Wörter nicht falsch voneinander abgetrennt oder ausgesprochen haben“[557]. Hier liegt der Grund der Doppeldeutigkeit in der Sprache selbst wegen der unrichtigen Weise der Interpunktion[558] oder des Aussprechens. Als Hilfsmittel schlägt Augustinus vor, sich an die Glaubensregel zu halten, um die Zweideutigkeit zu beseitigen. „In engem Zusammenhang damit steht die häufige Erwähnung der Glaubenregel in diesen ersten Kapiteln. Sie, ein Extrakt aus den hellen Stellen der Hl. Schrift, ist als die oberste Norm bei der Arbeit an den ambiguitates der Schrift besonders hervorzuheben“[559]. Aus dieser Perspektive trägt der Glaube zu der Weise des Lesens der Heiligen Schrift und ihrer Interpunktion bei und hilft bei der Gewinnung des richtigen Textverständnisses. Dazu muss auf die klaren Stellen geachtet werden, damit man sich auf sie beim Enthüllen anderer Stellen berufen kann. Falls es mehrere mit dem Glauben übereinstimmende Ansichten gibt, kann der Kontext befragt werden. „Wenn aber beide Auslegungsmöglichkeiten oder auch alle, wenn es mehr als zwei Aspekte von Doppeldeutigkeit gibt, mit dem Glauben übereinstimmen, dann bleibt nichts anderes übrig, als den Kontext zu befragen, nämlich die vorausgehenden und folgenden Textabschnitte, die jene Doppeldeutigkeit umgeben, damit wir sehen, welche Auslegung aus der Mehrzahl der sich anbietenden Bedeutungen durch den Kontext unterstützt wird und welche Auslegungsmöglichkeit sich mit dem Kontext verknüpfen lässt“[560]. Nach der Anwendung der obersten Norm – der Glaubensregel – bleibt also noch das Befragen des Kontexts als zweite Norm anzuwenden. Hier geht es also nicht mehr um einen isolierten Satz, sondern um den Zusammenhang mehrerer Sätze, die einen Text bilden, der eine umfassende Bedeutung besitzt. Diese umfassende Bedeutung gilt es zu bewahren.

Nach der Behandlung der sich auf *signa propria* beziehenden Doppeldeutigkeit, kommt Augustinus zur Untersuchung der sich auf die *signa translata* beziehenden

[557] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. II. 2. 3. «Sed cum verba propria faciunt ambiguam scripturam, primo videndum est ne male distinxerimus aut pronuntiaverimus».

[558] Die lateinische Sprache wurde ursprünglich ohne Zwischenräume, Satzzeichen oder Kleinbuchstaben geschrieben (*scriptio continua*).

[559] Strauss, G., Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin, S. 89. Vgl. *De doctrina christiana* 3. II. 2. 3. Vgl. Bochet, I., «Le Firmament de L'Écriture» L'herméneutique Augustinienne, S. 109.

[560] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. II. 2. 4. «Quod si ambae vel etiam omnes, si plures fuerint partes ambiguitatis, secundum fidem sonuerint, textus ipse sermonis a praecedentibus et consequentibus partibus, quae ambiguitatem illam in medio posuerunt, restat consulendus, ut videamus cuinam sententiae de pluribus quae se ostendunt, ferat suffragium eamque sibi contexi patiatur».

Doppeldeutigkeit sowie auf die Unterscheidung zwischen dem wörtlichen und dem figürlichen Verständnis. Das Thema hängt nicht mehr ab von dem Verstehen der wörtlichen oder grammatikalischen Textstruktur, sondern von der Notwendigkeit der Kenntnis der hinter den Worten verborgenen Bedeutung. „Denn jetzt sind es nicht grammatikalische Beziehungen, die zur Diskussion gestellt werden, sondern Beziehungen von res, die hinter den verba translata stehen […]“[561]. Das wörtliche Verstehen ist nicht genug, sondern das Verstehen der verborgenen Bedeutung muss ihm hinzugefügt werden. Obwohl der grammatikalische Zusammenhang feststeht, bleibt der Sinn des Textes zu erforschen, weil die Hinwendung zum Wort eine Bedeutung erzeugt, die nicht gemeint wird. In Anlehnung an 2Kor. 3, 6 [562] zeigt Augustinus, dass das Nicht-Ergreifen der Seele des Textes, d.h. der hinter den Worten stehenden Bedeutung, zum Tod, d.h. zum Fehlverständnis führt[563]. Auf der anderen Seite bedeutet die Fixierung auf die wörtliche Bedeutung eine geistige Knechtschaft. „Es ist insgesamt eine elende Knechtschaft der Seele, die Zeichen für die Dinge selbst zu halten und das Auge des Verstandes nicht über die körperliche Kreatur erheben zu können, um das ewige Licht aufzunehmen“[564]. Die Knechtschaft liegt in der Abhängigkeit vom Zeichen und in der Unfähigkeit, eine übertragene Bedeutung zu erfassen. Außerdem beinhaltet sie eine Abhängigkeit vom Zeitlichen, die den Menschen daran hindert, das Licht der transzendenten Wahrheit zu ergreifen und die intelligiblen Bedeutungen[565] zu erfassen. Im Blick auf die Umwandlung der Knechtschaft zur christlichen Freiheit bemerkt Augustinus, dass obwohl die Juden abhängiger vom Text waren[566], sie sich doch zu Gott hinwendeten. Der Grund ihrer Knechtschaft bestand darin, dass sie nicht wussten, worauf die Zeichen sich beziehen. Nach Augustinus befreit das Christentum von dieser Knechtschaft durch die Freiheit,

---

[561] Strauss, G., Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin, S. 90.
[562] „Denn der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig“.
[563] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 3. V. 9. 20. *De utilitate credendi* 9. Als Beispiel behandelt Augustinus das Wort „Sabbat“. Wörtlich versteht man ihn so, dass es einen Tag der Woche bezeichnet. Aber figürlich deutet Sabbat auf die ewige Seligkeit hin, und aus ethischer Perspektive weist er auf die Befreiung von der Sünde hin. Vgl. auch *De civitate dei* XXII. 30. *In Johannes evangelium tractatus CXXIV* 20. 2.
[564] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. V. 9. 21. «Ea demum est miserabilis animae servitus, signa pro rebus accipere, et supra creaturam corpoream oculum mentis ad hauriendum aeternum lumen levare non posse».
[565] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 3. IX. 13. 30.
[566] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 3. VI. 10. 22. «Obgleich sie die Zeichen für die geistigen Dinge für die Dinge selbst ansahen, da sie nicht wussten, worauf sie sie beziehen sollten, hatten sie dennoch den monotheistischen Glauben an den einen Gott erfasst, so dass sie durch solche Knechtschaft dem einzigen Gott aller Götter gefielen, obgleich sie ihn nicht sahen».

die dem Menschen gegeben ist in der Auslegung des Textes. Diese Auslegung befreit von der Autorität des Buchstabens und ermöglicht den Aufstieg zur Welt der ewigen Dinge. „Durch die Auslegung der Zeichen, denen sie unterworfen waren, wurden sie zu den Dingen erhoben, von denen jene Zeichen sind“[567]. „Die volle geistige Freiheit ist erst den Christen geschenkt, weil sie die intelligible Bedeutung der Zeichen verstehen“[568].

Nachdem Augustinus die Notwendigkeit des figürlichen Verstehens und der Befreiung von der Knechtschaft des Buchstabens gezeigt hat, bleibt nun zu bestimmen, welchem Kriterium man folgen muss, um festzustellen, ob ein Text wörtlich oder figürlich zu verstehen ist. „Alles, was in der Bibel im wörtlichen Sinn weder auf die Lauterkeit der Sitten noch auf die Wahrheit des Glaubens bezogen werden kann, muss für figürlich gehalten werden“[569]. Die Notwendigkeit der Interpretation bezieht sich nicht auf die ganze Bibel. Denn die Regeln der Auslegung, die die *caritas*, den Glauben und die Hoffnung umfassen, kommen selbst wörtlich in der Bibel vor[570]. Augustinus trennt zwei Ebenen des Textes voneinander: Die erste (die Regeln) ist nicht zu interpretieren, die andere muss aufgrund der ersten interpretiert und in ihrem Rahmen verstanden werden; und jede nicht mit den hermeneutischen Regeln übereinstimmende Lektüre ist falsch.

Aus dieser Perspektive diskutiert Augustinus die Position der Gewohnheit, die die Lektüre der Heiligen Schrift und die Beurteilung mancher in ihr vorkommender Ereignisse beeinflusst. „Es lässt sich ja nicht vermeiden, dass die Menschen Handlungen, die in der Hl. Schrift berichtet werden, von ihrer eigenen ‚consuetudo’ aus beurteilen und dadurch zu dem Schluss kommen können, es müsste sich um figürliche Redeweise handeln, obwohl der Bericht, der gegenwärtigen consuetudo

---

[567] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. VIII. 12. 29. «… interpretatis signis quibus subditi erant, elevatos ad eas res quarum illa signa sunt …»

[568] Duchrow, U., Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, S. 156. Als Hinweis auf die christliche Freiheit zeigt Augustinus durch seine Argumente gegen die Manichäer, dass das Alte Testament nicht von Christus aufgehoben wurde, sondern dass die dunklen Stellen durch ihn enthüllt wurden. „Beseitigt wird nämlich in Christus nicht das Alte Testament, sondern die Decke, die über ihm liegt. So wird in Christus einsichtig und sozusagen bloßgelegt, was ohne Christus unverständlich und verhüllt ist“ (*De utilitate credendi* 9). Also gibt es keine Trennung zwischen beiden Testamenten, sondern das Alte Testament findet seine Auslegung in dem Neuen Testament.

[569] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. X. 14. 33. «… ut quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas».

[570] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 1. XXXVII. 41. 89f; 3. X. 14. 34.

zwar widerstreitend, zunächst ‚proprie' genommen sein will“[571]. Die Gewohnheit trägt zu der Bestimmung eines ethischen Brauchtums oder einer Ansicht bei. So neigen die Menschen dazu, das zu tadeln oder zu loben, was ihre Mitmenschen tadeln oder loben. Daraus wird die enge Beziehung zwischen den Menschen und der Gesellschaft hinsichtlich der Ablehnung oder Akzeptanz eines Verhaltens ersichtlich. Die Sitten und Gewohnheiten verändern sich aber mit der Zeit und variieren von Volk zu Volk. Augustinus schreibt: „Daher geschieht es, dass, wenn die Hl. Schrift entweder vorschrieb, was der Gewohnheit der Zuhörer entgegensteht, oder etwas tadelte, was dem nicht entgegensteht, die Menschen (wenn die Autorität der Bibel ihren Geist bereits gebunden hat) dann glauben, dass es sich um eine figürliche Redeweise handelt“[572]. Augustinus beseitigt die Beurteilung eines Textes aufgrund einer Gewohnheit, indem er fordert, die verborgene Bedeutung zu ergreifen. So versucht er, den Widerspruch zwischen dem Text und seiner Zeit und dem Leser und seiner Zeit zu lösen. Nach Augustinus darf der Text nicht in Anlehnung an die Zeit des Lesers und seine Sitten beurteilt werden, sondern aufgrund der Zeit des Textes selbst. Hier muss der Leser Rücksicht auf den Zeitpunkt nehmen und die geschichtlichen Gegebenheiten begreifen, d.h. der Text muss innerhalb seines geschichtlichen Kontexts gelesen werden: „Ebenso muss man sich davor hüten, dass nicht etwa jemand glaubt, dass auch auf den Lebenswandel in unserer Zeit übertragen werden könne, was im Alten Testament gemessen an den Bedingungen jener Zeit, auch wenn es nicht figürlich, sondern wörtlich aufgefasst werden muss, keine Schandtat und auch kein Verbrechen ist“[573]. Dies bedeutet, dass eine Tat nicht zu jeder Zeit und jedem Ort gebilligt oder missbilligt werden kann[574].

[571] Strauss, G., Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin, S. 92.
[572] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. X. 15. 35. «Eoque contingit ut si quid scriptura vel praeceperit quod abhorret a consuetudine audientium, vel quod non abhorret culpaverit, si animum eorum iam verbi vinxit auctoritas, figuratam locutionem putent».
[573] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XVIII. 26. 60. «Item cavendum est ne forte quod in scripuris veteribus pro illorum temporum condicione, etiamsi non figurate, sed proprie intellegatur, non est flagitium neque facinus, ad ista etiam tempora quis putet in usum vitae posse transferri».
[574] Als Beispiel behandelt Augustinus die Polygamie im Alten Testament, und er stellt fest, dass der Grund nicht die Erfüllung der Begierde war, sondern der Wunsch nach ausreichender Nachkommenschaft. Vgl. *De doctrina christiana* 3. XII. 20. 47; 3. XIX. 28. 63. Dieser hermeneutische Aspekt bezieht sich auf die Auslegung im aitiologischen Sinn. Der eine Tat oder Aussage verursachende Grund muss in der Form des „Warum“ erklärt werden. (Vgl. *De utilitate credendi* 5). «Es gibt nämlich vieles, was zu jener Zeit aus Pflichtbewusstsein getan worden ist und heute nur in Begierde geschehen kann». Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXII. 32. 72.

Nachdem die geschichtlichen und sozialen Bedingungen des Textes erklärt wurden, kommt Augustinus wieder auf den Text selbst zurück. Er erörtert nun den Fall, dass ein Wort zwei verschiedene Bedeutungen hat. „Jedes Ding bezeichnet nämlich das eine und das andere solchermaßen, dass es entweder Gegenteiliges oder nur Verschiedenes bezeichnet“[575]. Man muss also Rücksicht darauf nehmen, dass das gleiche Ding zwei verschiedene oder gar gegenteilige Bedeutungen haben kann[576]. Welche Bedeutung anzunehmen ist, muss aus dem Kontext entschieden werden, und wie die klaren Stellen bei der Auflösung der Doppeldeutigkeit anderer Stellen beitragen, so helfen sie auch bei der Entscheidung zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Dinges[577]. Falls die verschiedenen Bedeutungen mit den anderen Stellen in der Heiligen Schrift übereinstimmen, besteht keine Gefahr, auch wenn die Meinung des Autors verborgen bleibt. Aber es muss auch darauf geachtet werden, dass, wenn der Leser auf eine andere Bedeutung kommt, er sie durch Aussagen der Heiligen Schrift beweisen können muss, die seine Meinung unterstützen. In diesem Fall erscheint die Heilige Schrift als geschlossene Struktur, deren Elemente einander ergänzen. Die Möglichkeit der Aufklärung stammt aus ihr selbst, und ihre Wahrheiten bestätigen einander[578].

Augustinus betont weiterhin, dass die Kenntnis der Tropen notwendig ist, um die Doppeldeutigkeit in der Heiligen Schrift zu beseitigen, weil die Bibel-Autoren alle Arten der Redeweise benutzt haben. *Tropus* bedeutet die Ersetzung eines Wortes, durch ein anderes, semantisch nicht verwandtes Wort, wie z.B. in der Metapher, Metonymie und Ironie[579]. Man benutzt also verschiedene Redeweisen, die nicht unmittelbar auf das Gemeinte hinweisen, sondern vermittels rhetorischer Figuren, die diese Funktion erfüllen. „Im Terminus ‚tropologisch’ aber klingt der Begriff der Trope an: wie diese (etwa in der Gestalt der Metapher) eine bestimmte Form der Verhüllung (von etwas ‚Eigentlichem’) darstellt, geht es nun darum, hinter den (vordergründigen)

---

[575] Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXV. 36. 79. «Sic enim aliud atque aliud res quaeque significant, ut aut contraria aut tantummodo diversa significent».

[576] Beispiele für gegenteilige Behauptungen sind das Bild des Sauerteiges Mt.16, 6; 11 und Mt.13, 33; Lk.13, 21, die Schlange Mt.10, 16; 2Kor. 11, 3. Ein Beispiel für verschiedene Bedeutungen ist das Wasser, das in der Offenbarung 17, 15 auf das Volk und in Johannes 7, 38 auf den Heiligen Geist hinweist.

[577] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXVI. 37. 83; 2. IX. 14. 31.

[578] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 3. XXVIII. 39. 86.

[579] Vgl. Göttert, K.-H., Einführung in der Rhetorik, S. 47. Lausberg, H., Handbuch der literarischen Rhetorik, S. 282. «Der Tropus als immutatio setzt ein semantisch nicht verwandtes Wort an der Stelle eines verbum proprium. Der Tropus ist somit eigentlich eine improprietas».

‚Sachen' jeweils die (übertragene) Bedeutung aufzudecken"[580]. In diesem Fall trägt die Rhetorik zum Erreichen der verborgenen Bedeutung bei und erklärt die Weise der Rede. Augustins Forderung, dass man die Tropen kennen müsse, weil sie beim Verstehen des Textes helfen, ist ein Beweis dafür, dass der Text – obwohl er göttliche Zeichen enthält – wegen der in ihm verwendeten rhetorischen Rede- bzw. Schreibweise nicht abgetrennt vom Geist seiner Zeit zu verstehen ist.

6. Der Prozess des Weitergebens und die Rhetorik

Nach der Diskussion der Methode, die zur Entdeckung der Dinge befolgt wird und die das erste Stadium der Hermeneutik ist, kommt Augustinus zu der Technik des Belehrens und Weitergebens. „Zwei Dinge sind es, von denen die gesamte Auslegung der Hl. Schrift abhängt: erstens die Methode, wie man diejenigen Dinge entdeckt, die man verstehen muss, und zweitens die Methode, wie man die Dinge, die man verstanden hat, weitergibt"[581]. In diesem Stadium geht es nicht mehr um die theoretische Behandlung, sondern um die Belehrung. Die gesprochene Sprache wird nun als Medium in den Blick genommen, durch das das Verstandene an andere weitergegeben wird.

Zunächst bestimmt Augustinus das Ziel der Rhetorik - nämlich *benevolus*, *intentus* und *docilis*. Die die Rhetorik kann aber nur für zwei Zwecke verwendet werden, nämlich entweder das Wahre oder das Falsche zu lehren. Hier tritt die negative Seite hervor, die in der falschen Verwendung der Rhetorik besteht. Deswegen konzentriert sich Augustinus auf ihr ethisches Ziel, weil der Redner sowohl über gute als auch über schlechte Dinge sprechen kann.

Die Fähigkeiten eines Rhetors stammen teils aus Begabung, teils sind sie erworben. Augustinus schreibt: „Trotzdem werden in den Gesprächen und Äußerungen der Beredsamkeit die Vorschriften der Beredsamen ausgeführt vorgefunden, über die jene, während sie sprachen, nicht nachgedacht haben, um gut zu sprechen, egal ob sie jene

[580] Göttert, K.-H., Einführung in die Rhetorik, S. 132.
[581] Augustinus, *De doctrina christiana* 1. I. 1. 1. «Duae sunt res quibus nititur omnis tractatio scripturarum, modus inveniendi quae intellegenda sunt et modus proferendi quae intellecta sunt».

gelernt haben oder ob sie nicht einmal flüchtig mit ihnen in Berührung gekommen waren. Sie erfüllen freilich jene Regeln, weil sie beredsam sind, und wenden sie nicht an, damit sie beredsam sind“[582]. Bemerkenswerterweise besitzt das Vermögen, beredsam zu sprechen, die Priorität gegenüber dem Lernen der Regeln, und diese werden oftmals nicht bewusst angewendet, um beredsam zu sprechen, sondern sie werden aus der Rede erschlossen, weil die Rede beredsam ist. Nach Augustinus gibt es viele Menschen, die beredsam sprechen, ohne die rhetorischen Vorschriften zu kennen, sondern die Beredsamkeit ist für sie eine natürliche Begabung[583].

Im Zusammenhang mit dem Ziel der Rhetorik legt Augustinus die Aufgabe des Rhetors fest. Er muss versuchen, die Ablehnenden zu gewinnen, die Nachlässigen aufzurichten und die unbekannten Dinge zu lehren[584]. Seine Rede muss auf Sachbeweisen und vernünftiger Argumentation fußen. Augustinus thematisiert auch die Relation zwischen der Weisheit und der Beredsamkeit: „Aber da die einen es abgestumpft, formlos und kalt tun, die anderen aber scharfsinnig, ausgeschmückt und leidenschaftlich, ist es schon nötig, dass derjenige sich der hier behandelten Aufgabe stellt, der weise erörtern oder sprechen kann, auch wenn er es nicht beredsam vermag, so dass er den Zuhörern nützt, wenngleich weniger, als er nützen würde, wenn er beredsam sprechen könnte“[585]. Hier wird die Weisheit der Beredsamkeit vorgezogen, und zwar in dem Sinne, dass man, wenn man nicht beredsam sprechen kann, doch weise sprechen muss. Auch soll der christliche Rhetor die Heilige Schrift nicht auswendig lernen ohne sie zu verstehen[586]. Die Beredsamkeit wird also nicht als automatische Wiederholung konzipiert, sondern als Aufklärung[587]. Nach Augustinus

---

[582] Augustinus, *De doctrina christiana* 4. III. 4. 11.«Et tamen in sermonibus atque dictionibus eloquentium impleta reperiuntur praecepta eloquentiae, de quibus illi ut eloquerentur vel cum eloquerentur non cogitaverunt, sive illa didicissent sive ne attigissent quidem. Implent quippe illa, quia eloquentes sunt, non adhibent ut sint eloquentes».

[583] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 4. III. 5. 12; 4. VII. 21. 60.

[584] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 4. IV. 6. 14.

[585] Augustinus, *De doctrina christiana* 4. V. 7. 17. «Sed cum alii faciant obtunse, deformiter, frigide, alii acute, ornate, vehementer, illum ad hoc opus unde agimus iam oportet accedere, qui potest disputare vel dicere sapienter, etiamsi non potest eloquenter, ut prosit audientibus, etiamsi minus, quam prodesset si et eloquenter posst dicere».

[586] Es gibt drei Varianten von Menschen, die die Heilige Schrift behandeln: die Ersten lernen sie auswendig, ohne sie zu verstehen, die Anderen verstehen sie, ohne viel von ihr im Gedächtnis zu bewahren, und sie erreichen den Kern der Heiligen Schrift mithilfe des inneren Auges – der Geist. Die Letzten, die die Besten sind, verstehen sie und lernen sie auswendig. Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 4. V. 7. 19f.

[587] Hier definiert Augustinus eine Regel, die diese Redner angeht: „Ein Redner, der weniger durch seine Beredsamkeit erfreuen kann, erfreut durch seine Argumentationsweise“. Augustinus, *De doctrina christiana* 4. V. 8. 12.

gibt es also zwei Arten von Rednern: Ein Redner, der weise spricht, aber die Fähigkeit zur Beredsamkeit nicht besitzt. Dieser Redner muss seine Rede auf die Argumente der Heiligen Schrift gründen, und in seiner Rede müssen viele Zitate vorkommen. Der andere Redner ist durch Beredsamkeit gekennzeichnet; er kann die rhetorischen Redeweisen mit den Aussagen der Heiligen Schrift verbinden und so zur Überlieferung der Wahrheit und positiven Beeinflussung der Zuhörer beitragen. Die biblischen Autoren selbst sprechen nach Augustinus unvergleichlich weise und beredsam[588].

Dementsprechend führt Augustinus ein Beispiel[589] für das rhetorische Verfahren in den paulinischen Briefen an, dass der Apostel fähig war beredsam zu reden, nicht weil er die rhetorischen Regeln gelernt hatte, sondern weil der Heilige Geist ihm das Vermögen zur Beredsamkeit eingeflößt hatte. Generell will Augustinus, die rhetorische Seite der Heiligen Schrift aufzeigen[590]. „Deswegen wollen wir bekennen, dass unsere kanonischen Autoren und Lehrer nicht nur weise, sondern auch beredt sind, und zwar von einer solchen Beredsamkeit, wie sie zu derartigen Personen passt“[591]. Allerdings muss der christliche Redner darauf achten, dass er die doppeldeutige Weise des Redens, die in der Bibel vorkommt, nicht selbst verwendet, weil seine Aufgabe die Deutlichkeit des Ausdrucks erfordert. Der Redner muss sich darum bemühen, dass seine Rede deutlich und verständlich ist[592].

Die korrekte beredsame Rede kann dem Zuhörer keinen Nutzen bringen, wenn er nicht versteht, wovon gesprochen wird. Deswegen muss der Rener auf den Zustand des Zuhörers Rücksicht nehmen und mit ihm in einer Sprache sprechen, die er versteht. Daher muss der Redner solche Worte vermeiden, die ein Missverständnis verursachen oder Doppeldeutigkeit für den Zuhörer hervorrufen, weil dies der

---

[588] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 4. VI. 9. 25. Man sieht hier die Änderung in Augustinus Haltung zur Heiligen Schrift. Der junge Augustinus war noch der Meinung, dass die Heilige Schrift die klassische rhetorische Gattung nicht enthält. Vgl. Augustinus, *Confessiones* III. 5. 9.

[589] Vgl. Röm. 5, 3-5. «Mehr noch, wir rühmen uns ebenso unserer Bedrängnis; denn wir wissen: Bedrängnis bewirkt Geduld, Geduld aber Bewährung, Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber lässt nicht zugrunde gehen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist».

[590] Augustinus zitiert nicht nur die Paulus Briefe, sondern er gibt auch aus dem Alten Testament ein Beispiel (Am 6, 1-6) für Beredsamkeit. Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 4. VII. 16. 49; 4. VII. 20. 57.

[591]Augustinus, *De doctrina christiana* 4. VII. 21. 60. «Quapropter et eloquentes quidem, non solum sapientes canonicos nostros auctores doctoresque fateamur tali eloquentia qualis personis eius modi congruebat».

[592] «Wenn die Lernbegierde den Zuhörer oder Gesprächpartner festhält und ihm nicht die geistige Fähigkeit dazu fehlt, diese Dinge aufzunehmen, wie auch immer sie vermittelt werden, dann kümmert sich jener, der lehrt, nicht darum, mit wie großer Beredsamkeit er lehrt, sondern mit wie großer Transparenz der Beweisfähigkeit». Augustinus, *De doctrina christiana* 4. IX. 23. 63.

grundsätzlichen Aufgabe des Redners, deutlich zu sprechen, entgegenstünde. „Wer also lehrt, wird alle Wörter vermeiden, welche nicht für seine Adressaten geeignet sind; und wenn er anstelle von solchen problematischen Wörtern andere in einer korrekten Form verwenden kann, die verstanden werden, soll er diese vorziehen“[593]. Der Redner darf also den Bildungsgrad und den Verstehenshorizont der Adressaten nicht ignorieren, damit seine Rede die grundsätzliche Aufgabe erfüllt: „Der aber ist der beste Redner, der erreichen kann, dass sein Zuhörer Wahres hört und das, was er hört, versteht“[594].

Diese Definition des guten Redners rekapituliert das Ziel der Rhetorik, nämlich zum einen das Engagement für die Ethik und für die Wahrheit, zum anderen die Vermittlung der Wahrheit. Deshalb muss die Rede nach Augustinus drei Aufgaben erfüllen, nämlich das Belehren, das Erfreuen und das Erschüttern. „Es gehört zur Notwendigkeit, zu lehren, zur Gefälligkeit, zu erfreuen, zum Sieg, zu erschüttern. Was von diesen dreien an erster Stelle steht, d.h. die Notwendigkeit, zu lehren, besteht aus den Dingen, von denen wir inhaltlich sprechen, die übrigen zwei bestehen aus der Art und Weise, wie wir sprechen“[595]. Die Notwendigkeit zu lehren entspringt der Natur des behandelten Dinges, das erklärt werden muss, damit der Adressat es verstehen kann. Die beiden anderen Aufgaben betreffen die Weise der Rede, und spielen bei der Führung der Aufmerksamkeit und der Bewegung des Menschen zum Handeln eine wichtige Rolle. Trotz der Priorität des Belehrens sind sie unverzichtbar. Doch auch mit dem Belehren und Erfreuen allein darf sich der Redner nicht begnügen, denn eine wichtige Funktion der Rede besteht im Erschüttern, das Augustinus den Sieg nennt, weil der Hörer von dem, was er hört, überzeugt werden muss, damit er danach strebt, es umzusetzen. Beredsamkeit ist daher nicht nur eine kognitive Angelegenheit, sondern sie vermag den Rezipienten zu bewegen, damit er das Ziel, um dessen willen das Gespräch geführt wird, nämlich die innere Zustimmung, erreichen kann. „Ein Kirchenredner muss also, wenn er etwas rät, was getan werden muss, nicht nur lehren,

---

[593] Augustinus, *De doctrina christiana* 4. X. 24. 66. «Qui ergo docet, vitabit verba omnia quea non docent, et si pro eis alia quae integra intellegantur potest dicere, id magis eliget».

[594] Augustinus, *De doctrina christiana* 4. X. 25. 71. «Is est autem optimus quo fit ut qui audit verum audit et quod audit intellegat».

[595] Augustinus, *De doctrina christiana* 4. XII. 27. 74. «*Docere necessitatis est, delectare suavitatis, fletere victoriae*. Horum trium quod primo loco positum est, hoc est docendi necessitas, in rebus est constituta quas dicimus, reliqua dou in modo quo dicimus».

damit er unterweist und erfreuen, damit er die Aufmerksamkeit des Zuhörers fesselt, sondern auch erschüttern, damit er siegt“[596]. Zum Vermögen der Beredsamkeit gehört nach Augustinus also auch die Fähigkeit, den Zuhörer zu beeinflussen, um seine Akzeptanz zu gewinnen, die sich im Tun dessen äußert, was der Redner anstrebt.

Im Zusammenhang mit diesen drei Zielen diskutiert Augustinus die drei Stilarten der Rede. Wenn der Redner etwas lehren will, spricht er im verhaltenen Stil; wenn er etwas loben oder tadeln will, spricht er im gemäßigten Stil, und wenn er über etwas reden will, das die Zuhörer nicht tun wollen, aber tun sollen, muss er im erhabenen Stil sprechen.

Die Funktion des verhaltenen Stils liegt vor allem in der Belehrung: „Es gehört also zur Aufgabe des Lehrens, nicht nur Verborgenes zu erschließen und die Knoten von Fragen zu lösen, sondern auch, während man dies tut, andere Fragen vorwegzunehmen, welche vielleicht auftauchen, damit sie nicht das, was wir sagen, widerlegen oder unterminieren, vorausgesetzt allerdings, dass wir auch eine entsprechende Lösung für diese Fragen haben, damit wir nicht an etwas rühren, was wir nicht beantworten können“[597]. Durch den verhaltenen Stil wird sowohl alles, was verborgen ist, als auch die Antworten auf alle Fragen, die der Redner erwartet, gezeigt, d.h. nicht nur die Darstellung des Problems oder des Gegenstandes, sondern auch die Lösung aller Fragen, die an ihm hängen. Überdies muss der Redner darauf achten, dass er Antworten besitzt und keine Fragen berührt oder Themen behandelt, auf die er nicht antworten kann.

Der gemäßigte Stil ist gekennzeichnet durch eine ausgeschmückte, fließende, schöne Sprache, damit er seine Funktion – das Erfreuen – erfüllt. Durch die Schönheit der Sprache bleibt die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf den Redner gerichtet. Eine Eigentümlichkeit dieses Redestils ist, dass er gekennzeichnet ist durch einen musikalischen Rhythmus, der dem Zuhörer auffällt.

Das dritte Ziel der Beredsamkeit, das Erschüttern, wird durch den erhabenen Stil erreicht. „Der erhabene Redestil unterscheidet sich aber am meistens darin vom

[596] Augustinus, *De doctrina christiana* 4. XIII. 29. 79. «Oportet igitur eloquentem ecclesiasticum, quando suadet aliquid quod agendum est, non solum docere ut instruat et delectare ut teneat, verum etiam flectere ut vincat».
[597] Augustinus, *De doctrina christiana* 4. XX. 39. 110. «Pertinet ergo ad docendi curam non solum aperire clausa et nodos solvere quaestionum, sed etiam dum hoc agitur, aliis quaestionibus quaw fortassis inciderint, ne id quod dicimus inprobetur per illas aut refellatur, occurrere, si tamen et ipsa earum solutio pariter occurrerit, ne moveamus quod auferre non possumus».

gemäßigten, dass er nicht so sehr aus Ausschmückungen mit Wörtern besteht, als vielmehr durch die Leidenschaft des Geistes Gewalt gewinnt. Auch der erhabene Redestil enthält beinahe alle jene Ausschmückungen, aber wenn er sie nicht enthält, vermisst man sie nicht“[598]. Hier kann die Rede ausgeschmückt sein, aber sie muss es nicht sein, weil der Zweck dieser Redeart in der Veranlassung des Zuhörers liegt, einen bestimmten Akt zu tun oder etwa auf eine schlechte Gewohnheit zu verzichten. Also muss der Redner psychologisch und intellektuell auf den Zuhörer Einfluss nehmen, um dessen Zustimmung zu gewinnen.

Der Redner muss die drei Redearten beherrschen und wissen, wann er jede Art benutzt oder von einer in die andere wechseln muss[599]. Der Wechsel von einer Redeart in die andere hängt an der Natur des behandelten Dinges oder Themas: „Es ist nämlich wichtig zu wissen, welche Redeweise mit welcher kombiniert werden darf oder an bestimmten und notwendigen Stellen verwendet werden muss“[600]. Also muss der Redner das Thema der Rede, das eine angemessene Redeweise erfordert, berücksichtigen. Vor allem muss der Redner aber das Ziel der Rede, nämlich die Überzeugung des Zuhörers, im Auge behalten: „Denn wenn es die grundsätzliche Aufgabe der Beredsamkeit ist, in allen drei Stilarten für das Ziel der Überzeugung angemessen zu reden, ihr Ziel aber das, wovon man in seiner Rede überzeugen möchte, dann gelangt der Redner nicht zum Ziel der Beredsamkeit, wenn er nicht die Überzeugung seiner Zuhörer erreicht“[601]. Wenn der Redner seine Zuhörer nicht überzeugen kann, erreicht er das Ziel der Beredsamkeit nicht. Im verhaltenen Stil wird das Ziel erreicht, wenn der Redner das Wahre sagt; im erhabenen Stil, wenn die Zuhörer wissen und überzeugt von dem sind, was sie tun müssen; im gemäßigten Stil, wenn die Rede ausgeschmückt ist und die Zuhörer erfreut.

[598] Augustinus, *De doctrina christiana* 4. XX. 42. 118. «Granda autem dicendi genus hoc maxime distat ab isto genere temperato, quod non tam verborum ornatibus comptum est quam violentum animi affectibus. Nam capit etiam illa ornamenta paene omnia, sed ea si non habuerit, non requirit».
[599] «Manchmal wird über ein und dieselbe bedeutende Sache sowohl verhalten gesprochen, wenn man lehrt, als auch gemäßigt, wenn man verkündet, und erhaben, wenn ein davon abgewandtes Gemüt dazu angetrieben werden soll, sich zu bekehren». Augustinus, *De doctrina christiana* 4. XIX. 38. 104.
[600] Augustinus, *De doctrina christiana* 4. XXIII. 52. 136. «Interest enim quod genus cui generi interponatur vel adhibeatur certis et necessariis locis».
[601] Augustinus, *De doctrina christiana* 4. XXV. 55. 143. «Nam cum eloquentiae sit universale officium, in quocumque istorum trium genere dicere apte ad persuasionem, finis autem, id quod intenderis persuadere dicendo, […], sed nisi persuadeat, ad finem non pervenit eloquentiae».

Augustinus schreibt: „Wer aber nicht um Worte streitet, der betreibt mit Worten, mag er verhalten, gemäßigt oder erhaben reden, dass die Wahrheit deutlich wird, dass die Wahrheit gefällt, dass die Wahrheit erschüttert, weil ja nicht einmal die Liebe selbst, die das Ziel der Vorschrift [1Tim 1,5] und die Fülle des Gesetzes [Röm.13, 10] bedeutet, auf irgendeine Weise richtig sein kann, wenn das, was geliebt wird, nicht wahr, sondern falsch ist“[602]. Durch die verschiedenen angewendeten Redearten wird das Ziel deutlich, die Wahrheit zu veranschaulichen und zu erreichen; wiederum betont Augustinus den zu erreichenden Zweck, der die Liebe ist. Die Rede muss der wahren Liebe dienen und sie von der falschen Liebe unterscheiden. In diesem Fall ergänzt die rhetorische Verständigungsfunktion das theoretische Verstehen des Zweckes der Heiligen Schrift; wenn der Leser diesen Zweck – die Liebe – erlangt, muss er als Redner ihn verdeutlichen und dem Zuhörer vermitteln.

7. Zusammenfassung

So haben wir gesehen, dass jede Lektüre der Heiligen Schrift, die nicht bestimmte Regeln befolgt, unzuverlässig ist. Sie führt weder zum richtigen Textverstehen noch zum Erreichen des Zwecks, dessentwegen der Text geschrieben wurde. Diese Regeln werden im Text selbst formuliert, nämlich das Liebesgebot und die Glaubensregel. Caritas spielt die Hauptrolle beim Verstehen des Textes, denn sie führt den Leser zum wahren Ziel. Trotz des Verstehens der sprachlichen und grammatikalischen Textstruktur wird der Zweck des Textes nicht auf die richtige Weise verstanden, solange der Text nicht im Rahmen der *caritas* gelesen wird. Jede Lektüre der Heiligen Schrift, die nicht auf der *caritas* basiert, ist unvollkommen, weil die *caritas* zum vollen Verstehen des Zeichens führt und garantiert, dass die Wahrheit – Gott – erreicht werden kann. In Augustins Darlegung des Aufstiegsprozesses im zweiten Buch von *De doctrina christiana* wird deutlich, wie die Liebe als hermeneutisches Prinzip zur geistigen Erfassung der Wahrheit beiträgt.

[602] Augustinus, *De doctrina christiana* 4. XXVIII. 61. 157. «Porro qui non verbis contendi, sive summisse sive temperate sive granditer dicat, id agit verbis ut veritas pateat, veritas placeat, veritas moveat, quoniam nec ipsa quae praecepti finis et plenitudo legis est caritas ullo modo esse recta potest, si ea quae diliguntur non vera sed falsa sunt».

Augustins Zeichentheorie erklärt die Verbindung des Dings mit dem Zeichen so, dass durch die Erkenntnis des Dings das Zeichen erkannt wird. Die Sprache kann zu Missverständnissen führen, weil der Sprecher und der Zuhörer die Bedeutung des Zeichens kennen müssen; ansonsten wird das Zeichen ein bloßer Klang, der keine Bedeutung trägt und nicht dazu beiträgt, eine konventionelle Verbindung zwischen beiden aufzubauen. Obendrein erfordert der Umgang mit der Heiligen Schrift eine sprachliche Kenntnis, die – im Fall der signa data – beim Erkennen dessen, was das Wort bezeichnet, eine wichtige Rolle spielt. Aus diesem Grund muss der Leser einen Vergleich zwischen den verschiedenen Übersetzungen anstellen, damit die Bedeutung des Wortes erkannt wird, denn sonst führt die partielle sprachliche Erkenntnis nicht zu einem genauen, vollkommenen Verstehen.

Im Fall der *signa translata* haben wir bemerkt, dass sie auf der Erkenntnis der *signa data* und des hinter dem Wort stehenden Sinns basieren, d.h. das Wort wird figürlich verstanden. Das Zeichen-Wort weist wörtlich auf etwas Bestimmtes hin, aber es wird im Text verwendet, um etwas anderes zu bezeichnen. Auch hier ermöglicht erst ein spezielles Wissen dem Leser das Verstehen des Textes. Wie gezeigt wurde, teilt Augustinus das Wissen ein in unnützes Wissen – das von Menschen eingerichtete Wissen, das für das Verstehen der Heiligen Schrift nicht verwendet werden darf, weil es ihr fremd ist, und in das nützliche Wissen – das von Menschen nicht eingerichtete Wissen, das zum Verstehen der Heiligen Schrift beiträgt und bei der Lösung mancher in ihr vorkommenden Fragen hilft. Augustinus vollzieht keinen Bruch mit dem heidnischen Wissen, sondern er zieht das nützliche Wissen heran und betont die Notwendigkeit, es im Verstehen der Heiligen Schrift zu verwenden. Dies deutet darauf hin, dass die Zeichen der Heiligen Schrift und die Weise ihres Schreibens auf einer beständigen sprachlichen Basis fußen und das damalige Wissen bei den Hinweisen auf die Dinge durch die Erkenntnis ihrer Eigenschaften herangezogen wird. Augustinus will den Text also nicht aus seinem geschichtlichen Kontext reißen, sondern ihn gerade innerhalb seines ursprünglichen Kontextes lesen. Doch die Interpretation zielt ihmzufolge nicht auf eine oberflächliche Lektüre, sondern auf ein tiefes Eindringen in die Struktur des Textes, auf eine Analyse dieser Struktur gemäß bestimmten Regeln und auf ein Verstehen, das mit dem Zweck des Textes übereinstimmt.

Die Behandlung der *signa ambigua* erfordert die Beherrschung des Themas der anderen Zeichenvarianten, weil sich die Doppeldeutigkeit auf beide bezieht. Hier bemerkt man die Priorität der Behandlung jeder Zeichenvariante; jede Variante setzt die Behandlung der anderen voraus, und das Verstehen des Zeichens fängt mit der sprachlichen Erkenntnis an und schließt mit der Erkenntnis der Bedeutung ab.

Damit die Doppeldeutigkeit der *signa data* überwunden werden kann, muss der Leser nach Augustinus auf die Textinterpunktion und Wortartikulation achten. Hier tritt die Glaubensregel als Hilfsmittel hervor. Im Fall der *signa translata* besteht die Überwindung der Doppeldeutigkeit im Erkennen, ob die Bedeutung wörtlich oder figürlich verstanden werden muss, weil die Beschränkung auf die wörtliche Bedeutung die Knechtschaft unter den Buchstaben bedeutet. Deswegen müssen die hermeneutischen Prinzipien – *caritas* und die Glaubensregel – eingehalten werden, weil sie zum Verstehen der dunklen Stellen beitragen.

Damit man nach der Erkenntnis der Inhalte der Heiligen Schrift diese auch lehren kann, muss man Augustinus zufolge die Rhetorik beherrschen. In diesem Fall bekommt das Verstandene die Form der Worte, die im Geist des Redners entstehen und vom Zuhörer gehört werden, so dass sich seine Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Zweck richtet. Darin besteht das Wesen des Lehrens.

Außerdem haben wir aufgezeigt, dass sich die Rhetorik Augustinus zufolge bemühen muss, drei Ziele zu erfüllen, die mit drei Stilarten verbunden sind. Das Vermögen des Redners besteht in der Verwendung der drei Stilarten und dem Wechsel zu einer anderen Stilart, wenn eine ihren Zweck erfüllt hat. Im Rahmen der Behandlung des Weitergebens haben wir die Rolle der Inspiration der Worte erwähnt. Denn zwar muss der Redner selbst den Text verstehen und die Redeweise lernen und beherrschen, doch während der Rede hilft ihm Gott bei der Auswahl von Worten und der Weise der Rede. Hier tritt Augustins Konzept der Illumination wiederum hervor. Nach Augustinus hilft Gott bei der Auffassung der Wahrheiten der Dinge und weist den Menschen während der Rede an, damit die Wahrheiten auf die richtige Weise ausgedrückt werden. So wird die Illumination eine Notwendigkeit, die aus der Natur des behandelten Themas, nämlich der Hermeneutik, entspringt. Denn durch die Hermeneutiktheorie zielt Augustinus nicht nur auf die sprachliche Kenntnis, sondern auch auf deren Ergänzung, weil die Erkenntnis der Worte die Erkenntnis der Dinge

voraussetzt. In diesem Fall fundiert die Erkenntnis der Dinge die sprachliche Kenntnis, und die Erkenntnis der Dinge – der sinnlichen Welt – ist die erste Stufe des Aufstiegs zur geistigen Welt.

V. Der Aufstieg der Seele zur Wahrheit selbst

Wie gezeigt, fußt Augustins Sprachkritik auf der Unfähigkeit der Sprache, die Wahrheiten der Dinge auszudrücken. Denn das durch die Sprache vermittelte Wissen ist ungewiss und muss durch die direkte Verbindung mit den Dingen vergewissert werden. Außerdem ist die Sprache unfähig, die metaphysischen Wahrheiten adäquat auszudrücken, sondern sie vermag dies nur näherungsweise. Beispielweise wird die Vollkommenheit, wenn man dieses Attribut im Fall der Rede über Gott benutzt, nicht so verstanden, wie wenn es auf Endliches angewendet wird.

Augustins Hermeneutik ist ein methodisch geleiteter Versuch der Annäherung an die Wahrheit durch die Sprache. Damit das Problem der Sprache überwunden wird, beruft man sich wiederum auf die Erkenntnis der Dinge und ihrer Eigenschaften, damit die Bedeutungen der Zeichen und der Zweck ihres Vorkommens in der Heiligen Schrift erkannt werden. Also geht nach Augustinus die Erkenntnis der Dinge der Erkenntnis der Worte voraus.

Nach Augustinus ist die Lektüre der Heiligen Schrift grundsätzlich ethischen und theologischen Normen – *caritas* und Glaubensregel – zu unterwerfen, damit der Text auf die richtige Weise verstanden wird. Obwohl das Weitergeben, das das Wesen des Lehrens ist, auf der Beherrschung der Rhetorik basiert, greift Gott Augustinus zufolge durch Erleuchtung in die Wahl der Worte und die Weise der Rede während der Äußerung über den Inhalt der Heiligen Schrift ein. Denn der Mensch empfängt die Erkenntnis von Gott so, dass er die innere Erfahrung zu gegebener Zeit durch entsprechende Worte ausdrücken kann. Dies ist das Ergebnis unserer Analyse des „inneren Wortes“. Denn das wahre Wort ist dasjenige, das dem wahren Wissen kongruiert, welches der Geist von Gott empfängt. Außerdem hat unsere Behandlung des „inneren Lehrers“ gezeigt, dass er der Garant für dieses Wissen und sein Kriterium ist. Wer die Wahrheit sieht, braucht keinen äußeren Lehrer, und die Worte können kein Lehrmittel sein, sondern man lernt durch die Dinge selbst mithilfe Gottes, der die Wahrheiten durch die Illumination zeigt.

Nach Augustinus ist die Illumination notwendig, um die Wahrheit zu erfassen, weil die Sinne des Körpers kein Garant für sie sein können und die Sprache sie nicht zu vermitteln vermag. Daher werden wir Augustins Erkenntnistheorie durch die

Darstellung der Natur der Seele, die die Wahrheit erfasst, und der Natur Gottes, der die Wahrheit ist, erläutern und danach den Prozess des geistigen Aufstiegs erklären, wie Augustinus ihn konzipiert.

Die Seele ist kein Körper, sondern geistiger Natur, und sie ist fähig, das Geistige zu begreifen. Bezüglich der Verbindung der Seele mit dem Körper hält Augustinus fest, dass sie der Grund des Lebens ist; ohne sie kann der Körper nicht weiterleben. Außerdem werden wir die Fähigkeit der Seele, die Bilder der Dinge ins Gedächtnis zurückzurufen, erörtern und auch eine Zusammenfassung des Zeitkonzeptes bei Augustinus geben. Überdies werden wir Augustins Unterscheidung zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der Erkenntnis darlegen. Denn der Empfang von Sinnesdaten ist noch keine Erkenntnis, weil die Erkenntnis durch die Wahrnehmung der Dinge mittels des Geistes entsteht. Danach werden wir nochmals den Prozess des geistigen Aufstiegs diskutieren, wie Augustinus ihn in *De quantitate animae, Confessiones* und *De vera religione* dargelegt hat. Wir werden zeigen, dass es ihmzufolge notwendig ist, erst die sinnliche Welt zu erkennen und sie danach zu überschreiten, damit man in die geistige Welt eintreten und die oberste Wahrheit begreifen kann. Es wird sich zeigen, dass der Aufstiegsprozess die Tätigkeit der Seele, nämlich ihre Suche nach der Quelle der Wahrheit und ihre Sehnsucht nach dem Erreichen der Wahrheit ausdrückt, die, wenn sie erreicht ist, die ewige Glückseligkeit schafft.

Daraufhin werden wir auf die Natur des höchsten Wesens – Gott – eingehen und darstellen, dass nach Augustinus die Erfahrung mit dem Endlichen notwendigerweise zu der Erkenntnis des Unendlichen führt. Jedes endliche Seiende braucht einen Schöpfer, weil es die Gründe seiner Existenz nicht in sich hat. Danach werden wir den Gottesbeweis bei Augustinus darlegen. Gott ist ein Wesen, das an sich und für sich ist; er ist unwandelbar und unveränderlich. Deswegen ist er außerhalb von Zeit und Raum. Dann schneiden wir Augustins Kritik an Aristoteles‘ Kategorien an. In diesem Kontext werden wir die Untrennbarkeit der göttlichen Eigenschaften vom Wesen Gottes diskutieren. Die Unterscheidung von Substanz und Akzidenzien ist auf Gott nicht anwendbar. Hier werden wir auch die Unfähigkeit der Sprache darlegen, sich über das Wesen Gottes zu äußern.

Schließlich werden wir die Struktur des Aufstiegsprozesses darlegen und die drei Stufen, auf denen der Aufstieg basiert, veranschaulichen, nämlich die Erkenntnis der sinnlichen Welt, die Selbsterkenntnis der Seele und die Erkenntnis Gottes als das Ziel des Aufstiegs.

1. Die Seele

1.1. Das Wesen der Seele

Bevor das Thema Seele diskutiert wird, muss die Position des Menschen in Augustins Philosophie dargestellt werden. Nach Augustinus zeichnet sich der Mensch durch die Vernunft vor den Tieren und allen Kreaturen, die um ihn sind, aus. Nach Augustinus ist der Mensch ein Komplex aus Seele und Körper. „Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore“[603]. Der Körper ist ein materielles Element, das sich im Raum erstreckt und in der Zeit bewegt; die Seele hingegen ist immateriell. Der Körper besteht aus Materie, und dadurch besitzt er Länge, Breite, Tiefe im Raum. Diese Ausdehnung zeigt bereits seinen Mangel an Einfachheit. Der Körper kann nicht ohne räumliche Ausdehnung sein, denn ohne sie wäre er nicht ein Körper. Aber obwohl der Körper durch diese drei Begriffe definiert ist, sind diese Begriffe selbst unkörperlich und können nicht durch die leiblichen Augen erfasst werden. Wenn gefragt wird, wie der Mensch unkörperliche, immaterielle Dinge auffassen kann, ist Augustins Antwort, dass die Seele sie begreift; Augustinus nennt sie die Geistseele[604], und sie ist nicht von etwas Körperlichem konstituiert worden. „Die Geistseele erscheint mir als eine bestimmte Substanz, teilhaftig der Vernunft und angepasst, den Leib zu beherrschen“[605]. Er erklärt, dass jedes Geschöpf seine eigene Natur hat. Daher können die unkörperlichen Dinge durch die körperlichen, d.h. durch die Sinne, nicht ergriffen werden. Dies führt jedoch zu der Frage, wie das Unkörperliche, also die

[603] Augustinus, *De trinitate* XV. 7. 11.
[604] Augustinus benutzt zwei Termini für die Seele, nämlich *anima* und *animus*. Beide können im Allgemeinen ohne Unterschied für die menschliche Seele gelten. *Animus* wird nur verwendet, um auf die menschliche Seele – als Geist – hinzuweisen und nicht auf das irrationale Seiende, auf *anima* als Prinzip des Lebens verstanden wird. Vgl. O'Daly, G., Augustine's Philosophy of mind, S. 7. Vgl. O'Daly, G., Anima, animus. In: Mayer, C. (Hrsg), Augustinus-Lexikon, S. 315f.
[605] Augustinus, *De quantitate animae* XIII. 22. «Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps regendo corpori accommodata».

Seele, das Körperliche ergreift. Wie kann z.B. das Gedächtnis als Teil der Seele die Bilder des Himmels und der Erde enthalten und in Erinnerung bringen? Die Fähigkeit der Seele zur Rückschau und Besinnung durch das Gedächtnis kann als eine raumlose, aber zeitliche Ausdehnung betrachtet werden. Diese Rückschau bezieht sich auf früher wahrgenommene Sachen und ist somit eine Rückkehr zur Vergangenheit. Hier wird die Gegenwart in der Seele und durch das Gedächtnis mit der Vergangenheit verbunden und dasselbe kann über die Zukunft gesagt werden[606].

Diese Tätigkeit drückt die Größe der Seele aus, die sich an zahllose Bilder von Körpern zurückerinnert, ohne selbst Körper zu sein[607]. Die Seele besitzt die Fähigkeit, Begriffe und die Verbindung zwischen ihnen vernünftig aufzufassen, obwohl diese Begriffe keine körperliche Existenz haben; so kann z.B. nur die Vernunft die Trennung zwischen der Länge und der Breite begreifen. „Ebenso enthält das Gedächtnis von Zahlen und Maßen unzählige Verhältnisse und Gesetze, deren keines je durch einen körperlichen Sinn ihm eingeprägt worden, weil sie doch nicht färbig sind, nicht tönen und nicht riechen, sich nicht schmecken und nicht tasten lassen“[608]. Überdies zeigt Augustinus, dass die Behauptung, was nicht gesehen werde, existiere nicht, unwahr ist. Er stellt einen Vergleich zwischen der Gerechtigkeit und dem Baum an und stellt fest, dass die Gerechtigkeit besser als der Baum ist, obwohl sie unsichtbar ist, während der Baum sichtbar ist[609].

In Bezug auf die Verbindung zwischen Seele und Leib stellt Augustinus in *De quantitate animae* zwei Fragen, nämlich ob die Seele mit dem Wachstum des Leibes ebenfalls wächst, und wenn sich die Seele im Raum nicht ausdehnt, wie sie dann im ganzen Körper z.B. Schmerz spüren kann[610]. Augustinus erklärt, dass das Wachstum der Seele ihr Fortschritt in der Tugend ist, der aber keine räumliche Ausdehnung darstellt. „Ihre Zunahme ist vielmehr einzig und allein ihr Fortschritt zur Tugend hin“[611]. Also kann nicht behauptet werden, dass die Seele mit dem Körper wächst. Zudem weist Augustinus darauf hin, dass es viele Menschen gibt, die keinen so

---

[606] Vgl. Augustinus, *De quantitate animae* V. 7-9. *Confessiones* X. 8. 14.
[607] Vgl. O’Daly, G., Augustine’s Philosophy of mind, S. 23.
[608] Augustinus, *Confessiones* X. 12. 19. «Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus inpressit, quia nec ipsae coloratae sunt aut olent aut gustatae aut conttrectatae sunt».
[609] Vgl. Augustinus, *De quantitate animae* IV. 5.
[610] Vgl. Augustinus, *De quantitate animae* XV. 26.
[611] Augustinus, *De quantitate animae* XVI. 28. «Proficiendo enim ad virtutem pervenit».

starken und großen Körper wie andere haben, aber vielleicht klüger sind. Außerdem wird der Körper mit den Jahren schwächer, die Seele aber nicht. Nach Augustinus spielt nicht die Zeit die entscheidende Rolle beim Wachstum der Körper, sondern die Natur der Körper selbst: „Die Zeit, so lange sie auch sein mag, ist also selbst nicht einmal für den Leib ein Grund wachsender Größe. Die Größe ist vielmehr von der Kraft des jeweiligen Samens und von bestimmten Zahlenverhältnissen der Natur abhängig, die allerdings sehr geheimnisvoll und schwierig zu erkennen sind“[612]. Aber die Zeit ist das Medium, in dem der Körper sich bewegt, und Augustinus zufolge ist der Körper immer wandelbar. „Veränderlich ist nämlich alles, was nicht immer auf dieselbe Weise ist“[613]. Wir können sagen, dass es für Augustinus drei Dimensionen des Erlebens der Zeit gibt: die Erwartung der Zukunft, die Erinnerung der Vergangenheit und die Gegenwart, durch die die Zukunft in die Vergangenheit übergeht[614]. Die Gegenwart ist gleichsam das Tor, durch das die Zukunft in die Vergangenheit abfließt, und sie ist ein unteilbarer, aber veränderlicher Moment, in dem der Mensch lebt.

Die Bewegung der Seele ist ihre Abwendung von einem und ihre Zuwendung zu etwas anderem. „Jede Bewegung ist nämlich auf etwas anderes gerichtet, das von demjenigen benötigt wird, das sich bewegt“[615]. Diese Veränderung durch Bewegung hebt die Existenz nicht auf, sondern ist eine Wandlung von einer Gestalt zu einer anderen. Das führt zu der Verbindung zwischen Materie und Form. Der Körper geht unter, wenn er seine Teile verliert, denn er besteht aus Teilen, oder wenn er seine Form verliert. Die Form gibt dem Körper seine Existenz, weil die Materie ohne Form bestimmungslos wäre. „Denn ein Körper hat um so mehr Sein, als er mehr Gestalt und Schönheit hat; und er hat um so weniger Sein, als er mehr Hässlichkeit und Ungestalt

[612] Augustinus, *De quantitate animae* XVII. 29. «Si igitur porrecta in plurimum tempora ne ipsis quidem corporibus magnitudinis adferunt causam, sed omnis illa seminis vis est et quorumdam naturae numerorum sane occultorum, et difficilium ad dignoscendum».
[613] Augustinus, *De immortalitate animae* II. 2. «Mutabile est enim omne, quod semper eodem modo non est».
[614] Augustinus, *De immortalitate animae* III. 3. «Et exspectatio futurarum rerum est, praeteritarum vero memoria. At intentio ad agendum praesentis est temporis, per quod futurum in praeteritum transit».
[615] Augustinus, *De immortalitate animae* VIII. 15. «Quia motus omnis ad aliud est, cuius indiget, quod movetur».

aufweist; und dieser Verlust entsteht nicht durch eine Verkleinerung der Materie, […], sondern durch Verminderung der Gestalt“[616].

Die Seele kann kein Körper sein[617], weil sie besser als er ist und ihm seine Gestalt gibt. „Weil die Seele in dem Zustand bleibt, in dem sie Seele ist, <und> weil der Körper durch ihre Vermittlung besteht, indem sie ihm die Gestalt gibt und nicht etwa fortnimmt, so kann sich die Seele nicht zum Körper verwandeln“[618]. Sie ist auch besser als der Körper, weil sie ihre Form unmittelbar von dem höchsten Sein bekommt, das bedeutet, sie verbindet sich mit dem höchsten Sein ohne Mittel[619].

Außerdem kann sich die Seele nach Augustinus nicht mit dem Körper vermischen, weil sie dadurch ihre Identität verlieren würde. Als mit dem Körper vermischte würde sie auch nicht nach der Befreiung vom Körper verlangen und nicht nach einer außerhalb des Bereichs des Körpers liegenden Erkenntnis streben[620]. Aber was sieht die Seele, wenn sie den Körper verlässt? Sie sieht die unkörperlichen Dinge, die ein höchstes Sein haben. Augustinus unterscheidet zwischen zwei Arten von Sehen: das körperliche Sehen, d.h. das Sehen der materiellen Dinge durch das Sehorgan, und das vernünftige Sehen d.h. das Sehen vermittels der Vernunft. Augustinus hält es für eine Art von Wahn, zu behaupten, dass es kein vernünftiges Sehen gebe oder dass es nichts gebe, was allein durch Vernunft gesehen werden kann.

Augustinus schreibt: „Sinn (als Wahrnehmung) ist die Tatsache, dass der Seele nicht verborgen ist, was der Leib verspürt“[621]. Augustinus meint, dass das Sinnesorgan uns ein Ereignis überliefert, aber kein Wissen besitzt. Demnach gibt es einen Unterschied zwischen Empfinden und Erkennen, wie etwa aus dem Sehen des Rauchs

---

[616] Augustinus, *De immortalitate animae* VIII. 13. «Tanto enim magis est corpus, quanto speciosius est atque pulchrius, tantoque minus est, quanto foedius ac deformius, quae defectio non praecisione molis, […], sed speciei privatione contingit». Vgl. Augustinus, *De libero arbitrio* 2. XVII. 45. 172 - 46. 177.

[617] Augustinus widerlegt alle Argumente, die irrtümlich behaupten, dass die Seele entweder ein Körper ist oder aus Körperteilchen besteht. Er stellt diese Meinungen folgendermaßen dar. Die Verse „ich will dir danken, Herr, aus ganzem Herzen“ (Ps 9, 2) und „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen“ (Dt 6,5; Mt 22, 37) aus der Heiligen Schrift sind oft missverstanden worden. Das Wort „Herz“ wird hier missbräuchlich auf die Seele angewendet.
Die Augustinus entgegengesetzten Meinungen behaupten, dass die Seele entweder aus Atomen (ganz kleine unteilbare Körperchen) besteht oder ihre Substanz Luft oder Feuer ist oder das geordnete Maß des Körpers oder der Zusammenhalt der Urstoffe. Demgemäß ist die Seele sterblich. Aber es gibt auch solche, die die Seele für eine Art von Leben halten; und sie versuchten zu beweisen, dass sie unsterblich ist. Aber sie fügten die Seele zu den vier Elementen als fünften Stoff hinzu. Vgl. Augustinus, *De trinitate* X. 7. 9.

[618] Augustinus, *De immortalitate animae* XV. 24. «Quod quia non fit manente quippe anima in eo, quo anima est, ‹et› corpus per illam subsistit, dantem speciem, non adimentem, commutari in corpus anima non potest».

[619] Vgl. Augustinus, *De libero arbitrio* 2. XVIII. 48, *De immortalitate animae* XV. 24; XVI. 25.

[620] Vgl. Augustinus, *De immortalitate animae* X. 17.

[621] Augustinus, *De quantitate animae* XXIII. 41. «Nam sensum puto esse non latere animam quod ptitur corpus».

das Erkennen des Feuers wird. Tiere besitzen Sinneswahrnehmung, d.h. die Empfindung der Dinge durch die Sinne, aber kein Wissen (oder Erkenntnis), weil dieses durch die Erfassung der Dinge vermittels der Vernunft konstituiert wird. Also ist das Erreichen der Erkenntnis nur durch die Vernunft möglich. Augustinus hebt auch die Verbindung zwischen der Vernunft und dem Denken bzw. dem Überlegen hervor. Man sucht durch das Überlegen, aber man sieht durch die Vernunft; das Denken ist die innere Bewegung der Vernunft[622].

Augustinus erklärt weiterhin, dass die Tierseele den Sinnen und dem Leib des Tieres dient, um die Nahrung und das, was der Leib braucht, zu besorgen, während die menschliche Seele versucht, sich durch Wissen vom Leib zu befreien: „Und das um so leichter, als die Tierseele viel enger an ihren Leib gebunden ist, von dem die Sinne abhängig sind; bedient sich doch die Tierseele ihrer Sinne zur Nahrung und zur körperlichen Lust, die sie aus ihrem Leib bezieht. Die menschliche Seele hingegen macht sich, so viel sie kann, vom Leib frei durch Vernunft und Wissen, über die wir hier sprechen, und die hoch über den Sinnen stehen. Die Menschenseele ergötzt sich lieber an den inneren Freuden, und je mehr sie zu den Sinnen hinneigt, desto mehr macht sie den Menschen dem Tiere ähnlich“[623]. Also kann Empfindung auf keinen Fall Wissen sein.

1.2. Die Stufen der Tätigkeit der Seele

Die erste Stufe (*animatio*)

Die Seele belebt den Leib durch ihre Anwesenheit in ihm und verleiht ihm Einheit[624]: „Wenn sie vom Körper scheidet, liegt er als Leichnam da; wenn sie aber im Körper ist, würzt sie fürs erste gewissermaßen die Fäulnis. Denn verweslich ist alles Fleisch, es geht in Fäulnis über, wenn es nicht durch die Würze der Seele

[622] Vgl. Augustinus, *De quantitate animae* XXVII. 53.
[623] Augustinus, *De quantitate animae* XXVIII. 54. «… atque eo facilius, quod anima beluarum magis corpori affixa est, cuius illi sunt sensus, quibus utitur ad victum voluptatemque, quam ex eodem illo corpore capit. Humana vero anima propter rationem atque scientiam, de quibus agimus, quod sunt ista longe praestantiora sensibus, suspendit se a corpore, quantum potest, et ea quae intus est, libentius fruiter voluptate; quantoque in sensus declinat magis, tanto similiorem hominem pecori facit».
[624] Vgl. O'Daly, G. Augustine's Philosophy of mind, S. 12.

zusammengehalten wird“[625]. Die Seele ist das Leben des Leibes, aber Gott ist das Leben des Lebens, und wie die Seele dem Körper sein Leben verleiht, so verleiht Gott ihr das Leben. Aber im Vergleich mit Gott ist das Leben der Seele veränderlich gemäß ihrer inneren Bewegung. „Das Leben der Seele ist in hohem Grad anders und wieder anders; sie lebte töricht, sie lebt (jetzt) weise; sie lebte ungerecht, sie lebt (jetzt) gerecht; jetzt erinnert sie sich, jetzt vergisst sie; jetzt lernet sie, jetzt kann sie nicht lernen; jetzt vergisst sie, was sie gelernt hatte, jetzt fällt ihr wieder ein, was sie vergessen hatte“[626]. Außerdem hat Gott das Leben in sich selbst, während die Seele das Leben empfängt.

Also kann man sagen, dass die Seele eine doppelte Funktion hat: Sie ist die Kraft des Lebens und die Fähigkeit Gott aufzufassen und zu erreichen. Die Seele als Prinzip des Lebens ist bei den Menschen und Tieren gleich[627], aber die Fähigkeit, sich selbst zu überschreiten und Gott zu ergreifen, besitzt sie nur im Menschen[628].

Die zweite Stufe (*sensus*)

Augustinus zufolge ist die Meinung falsch, dass die Pflanzen Empfindungen haben oder dass sie sogar beklagen oder hören und sehen, was um sie geschieht. Auf dieser Stufe zeichnet sich der Mensch gemeinsam mit den Tieren vor den Pflanzen durch die Sinneswahrnehmung aus. Zudem unterscheidet und beurteilt die Seele das, was die Sinne wahrnehmen, durch den *sensus communis*. Augustinus spricht auch über den Einfluss der Sachen auf die Seele, die die in ihr gespeicherten Bilder der Sachen bewahrt: „Mit den Dingen, unter denen der Leib wirkt und durch die der Leib sich erhält, verknüpft sie sich in Gewöhnung und trennt sich von ihnen so schwer, als seien es ihre eigenen Glieder. Diese Macht der Gewohnheit, die weder durch die Entfernung

[625] Augustinus, *In Johannis evangelium tractatus CXXIV* 8. 2. «Cum subtrahitur corpori, cadaver iacet; cum autem adest corpori, primo condit quodammodo putores. Corruptibilis est enim omnis caro, in putredines defluit, nisi quodam condimento animae teneatur».
[626] Augustinus, *In Johannis evangelium tractatus CXXIV* 19. 11. «Animae vero vita, valde aliter atque aliter: vivebat stulta, vivit sapiens; vivebat iniqua, vivit iusta; nunc meminit, nunc obliuiscitur; nunc discit, nunc discere non potest; nunc perditquod didicerat, nunc percipit quod amiserat; mutabilis vita animae».
[627] Vgl. O’Daly, G. Augustine’s Philosophy of mind, S. 13.
[628] Vgl. Augustinus, *Confessiones* X. 7. 11.

von den Dingen selbst, noch durch die Zeit zu zerreißen ist, wird Gedächtnis genannt“[629].

Die dritte Stufe (*ars*)

Auf dieser Stufe unterscheidet sich der Mensch von den Tieren dadurch, dass sein Gedächtnis über die bloße Gewohnheit hinausgeht. „Denke an das Gedächtnis, das sich nicht auf die Gewohnheit eingepflanzter Dinge beschränkt, sondern die Beobachtung und Bezeichnung der unzählbaren anvertrauten und zurückbehaltenen Dinge festhält“[630]. Hier spricht Augustinus über viele Inhalte des Gedächtnisses, wie Wissen, Sprache und Wörter. Das Gedächtnis ist ein Speicher aller Dinge, die der Mensch wahrgenommen und erlebt hat und es enthält auch die Kraft des Denkens und der Erinnerung. Hierin sind alle Menschen gleich, d.h. die Gebildeten und Ungebildeten, die Guten und die Bösen.

Die vierte Stufe (*virtus*)

Mit dieser Stufe tritt die Seele in die ethische Dimension ein. Sie bemerkt die Güte und die Schönheit und fängt an, sich zu reinigen: „Und sie wagt auch diese Güter mit ihrer eigenen Macht und Schönheit zu vergleichen, um sie abzusondern und zu verachten. Und je mehr sie sich nicht hierbei an ihrer Überlegenheit ergötzt, desto mehr zieht sie sich ab vom Unreinen und vermag sich als Ganze zu reinigen, sich ganz sauber, ganz zierlich zu machen“[631]. Dieser Akt der Seele hängt mit einer großen Bemühung und mit einem Kampf gegen die Lockungen dieser Welt zusammen.

[629] Augustinus, *De quantitate animae* XXXIII. 71. «Rebus, inter quas corpus agit et quibus corpus sustentat, consuetudine sese innectit et ab eis qusi membris aegre separatur; quae consuetudinis vis etiam seiunctione rerum ipsarum atque intervallo temporis non discissa memoria vocatur».

[630] Augustinus, *De quantitate animae* XXXIII. 72. «Et cogita memoriam non consuetudine inolitarum, sed animadversione atque signis conmendatarum ac retentarum rerum innumerabilium».

[631] Augustinus, *De quantitate animae* XXXIII. 73. «… audet […] atque potentiae pulchritudinique suae comparata discernere atque contemnere et inde, quo magis se delectat, eo magis sese abstrahere a sordibus totamque emaculare ac mundissimam reddere et comptissimam…».

Die fünfte Stufe (*tranquillitas*)

Wenn die Seele sich von allen Schwächen und Makeln befreit, gewinnt sie innere Ruhe, sie fürchtet nichts und hat keine Sorge um sich selbst. So schreitet sie zu Gott hin. „Auf dieser Stufe erst erfasst die Seele so recht von allen Seiten her, wie groß sie ist. Und hat sie erfasst, schreitet sie mit einem ungeheuren, ja unglaublichen Vertrauen auf Gott zu, das heißt hinein in die Schau der Wahrheit und in das, um dessentwillen sie sich so viele Mühe gab: zum höchsten und geheimsten Lohn“[632]. Wegen ihrer Entfernung zu Gott lebt die Seele ein falsches Leben, das wie ein Tod für sie betrachtet wird. „Und wenn die Seele in Ungerechtigkeit lebt, ist es ihr Tod“[633]. Wenn sie sich nicht mit Gott – mit dem Licht – verbindet, lebt sie in der Finsternis, und sie bleibt dort, solange sie fern vom wahren Leben ist. „Wenn sie sich aber zu etwas erhebt, was sie nicht selbst ist, was über ihr ist und von dem sie selbst ist, so empfängt sie Weisheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit. Als sie ohne diese war, war sie tot und hatte nicht das Leben, wodurch sie selbst lebte, sondern wodurch sie den Leib belebte“[634]. Also ist die Seele ohne Verbindung zu Gott gleichsam tot[635].

Die sechste Stufe (*ingressio*)

Hier erhebt sich die Seele zur höchsten Schau Gottes. Nichts kann Gott erreichen außer dem reinen Herzen: „Selig sind die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen“[636]. Die Vernunft hilft der Seele, damit sie nicht von der Schau der Wahrheit abweicht. Hier spricht Augustinus über die notwendige Erneuerung der Seele. „Erneuert freilich wird in ihr der Geist nur dann, wenn vorher das Herz rein geworden

---

[632] Augustinus, *De quantitate animae* XXXIII. 74. «In hoc gradu omnifariam concipit, quanta sit; quod cum conceperit, tunc vero ingenti quadam et incredibili fiducia pergit in deum, id est in ipsam contemplationem veritatis, et illud, propter quod tantum laboratum est, altissimum et secretissimum praemium».

[633] Augustinus, *In Johannis evangelium tractatus CXXIV* 19. 11. «Et cum vivit anima in iniquitate, mors eius est».

[634] Augustinus, *In Johannis evangelium tractatus CXXIV*. 19. 12. «Cum vero se erigit ad aliquid quod ipsa non est, et quod supra ipsam est, at a quo ipsa est, percipit sapientiam, iustitiam, pietatem, sine quibus cum esset, mortua erat, nec vitam habebat qua ipsa viveret, sed corpus vivificaret».

[635] Vgl. O'Daly, G. Augustine's Philosophy of mind, S. 12.

[636] Mt. 5, 8.

ist, das heißt, wenn sich das Denken als solches zuvor von jeder Gier und allem Schmerz der vergänglichen Dinge entfernt und geläutert hat“[637].

Die siebte Stufe (*contemplatio*)

Auf dieser Stufe wohnt und bleibt die Seele in der Schau der Wahrheit. Augustinus fragt sich, wie man über diese Seligkeit, in der man das höchste Gute bleibend besitzt, sprechen kann. Damit der Mensch diese Stufe erreichen kann, muss er den Weg des Aufstiegs gehen, den Gott für ihn gemacht hat.

Allgemein sind die drei ersten Stufen allen Menschen gemeinsam, denn sie drücken natürliche Funktionen der Seele aus. Aber ab der vierten Stufe beginnt die tugendhafte Tätigkeit der Seele, also die Bemühung der Seele, damit sie sich reinigt und sich daran gewöhnt, das, was ihr schadet, zu verlassen. Nicht alle Menschen können das erreichen, sondern nur einige, die dazu fähig sind. Augustinus übersieht die Rolle Gottes beim Aufstieg der Seele nicht. Gott hilft der Seele, den Schauzustand zu erreichen und unterstützt den Menschen, der die Wahrheit suchen und sehen will. Aus dieser Aufwärtsentwicklung der Tätigkeit der Seele kann man erkennen, wie groß die Kraft der Seele ist, die mit niederen Tätigkeiten in der sinnlichen Welt beginnt, und sich dann erhebt gemäß ihrer Fähigkeit und ihrem Vermögen, die Wahrheit zu erkennen und zu schauen.

1.3. Der geistige Aufstieg der Seele in den *Confessiones*

In den *Confessiones* berichtet Augustinus von drei Versuchen des Aufstieges. Doch bevor diese drei Versuche dargestellt werden, muss auf die Hierarchie des Seins hingewiesen werden. Augustinus konzipiert eine Hierarchie des Seins, an deren Spitze Gott steht, weil er der Schöpfer aller Dinge und die ewige Wahrheit ist; alles, was unter ihm steht, verdankt ihm sein Sein. „Und ich betrachte all die Dinge unter Dir, und ich erfand sie weder ganz im Sein noch ganz im Nichtsein: dass sie zwar seien, weil sie von Dir her sind, aber auch nicht seien, weil sie nicht sind, was Du bist; denn

[637] Augustinus, *De quantitate animae* XXXIII. 75. «Qui profecto in ea non instauratur, nisi prius cor mundum fuerit, hoc est, nisi prius ipsa cogitatio ab omni cupiditate ac faece rerum mortalium sese cohibuerit et eliquaverit».

vollwirklich seiend ist, was unwandelbar besteht“[638]. Unter dem unwandelbaren Sein werden die Geschöpfe hierarchisch geordnet. So stehen die Engel, die geistige und leiblose Wesen sind, direkt unter Gott; unter den Engeln steht der aus Leib, Seele und Geist bestehende Mensch; unter ihm stehen die beseelten aber vernunftlosen Lebewesen, nämlich die Tiere und Pflanzen; zuunterst steht das rein materielle Sein, das kein Leben und keine Vernunft hat.

In *Confessiones VII* stellt Augustinus zwei Versuche des Aufstieges im Licht des Platonismus und des Neuplatonismus dar. Die Betrachtung des endlichen Seienden und die Einsicht, dass dieses weder ein absolutes Sein noch ein absolutes Nichts ist und nur existiert, weil Gott ihm Sein verliehen hat, zeigt, dass das endliche Seiende wandelbar und unbeständig ist, während das wahre Sein dasjenige ist, was immer sich selbst gleich, unwandelbar und beständig ist. Dieses wahre Sein kann sich nicht in der veränderlichen Welt befinden, sondern steht außerhalb ihrer. Daher muss man die materielle Welt durch die Kraft des Geistes überschreiten, um das wahre Sein zu erreichen. Dieses Überschreiten der materiellen Welt ist der Ausgangspunkt des Aufstieges.

Darin liegt eine Entsprechung zu Platons Höhlengleichnis. Die in der Höhle gefesselten Menschen bei Platon glauben, dass die Schatten der Dinge auf der Wand vor ihnen die wahre Wirklichkeit sind. Aber wenn jemand von ihnen von den Fesseln befreit wird und versucht, aus der Höhle zu gehen, sieht er zuerst die Dinge, deren Schatten er zunächst für wirklich hielt. Danach erreicht er das Tageslicht, wo er zunächst Bilder der Dinge im Wasser sieht, und dann die Dinge selbst. Schließlich sieht er die Sonne, die die Quelle des Lichtes ist[639]. Nach Platons Erklärung des Gleichnisses entsprechen solche Menschen, die nur das sinnlich Wahrnehmbare für wirklich halten, den Höhlenbewohnern. Dem Ausstieg aus der Höhle korrespondiert der Aufstieg zur Erfassung der intelligiblen Realität. Deswegen ist der Aufstieg notwendig. Bemerkenswert ist, dass dieser Aufstieg durch das natürliche Vermögen des Geistes geschieht ohne irgendwelche Hilfe von Seiten der göttlichen Offenbarung. „Es handelt sich hier um die so genannte „natürliche“ oder „philosophische“

---

[638] Augustinus, *Confessiones* VII. 11. 17. «Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod inconmutabiliter manet».
[639] Vgl. Platon, *Politeia* VII. 514a – 517a.

Theologie, die mit den Mitteln der Vernunft allein, also ohne Offenbarung, zu einer Erkenntnis Gottes zu gelangen beansprucht, wobei diese Erkenntnis der platonischen Tradition zufolge in einem geistigen Schauen gipfelt“[640].

Seinem eigenen Bericht zufolge fand Augustinus in den Büchern der Platoniker eine Aufforderung zur Wendung nach innen[641]. Diese drückt die Idee Plotins aus, dass der Aufstieg nicht direkt von der äußeren Welt zum Göttlichen geschehen kann, sondern durch die Wendung ins Innere. „Immer wieder wenn ich aus dem Leib aufwache in mich selbst, lasse ich das andre hinter mir und trete ein in mein Selbst; sehe eine wunderbar gewaltige Schönheit und vertraue in solchem Augenblick ganz eigentlich zum höheren Bereich zu gehören“[642]. Diese Aufforderung zielt auf eine Rückkehr zum vom Sinnlichen getrennten Ich, d.h. eine Rückkehr zur Einfachheit und Einheit. Dann kann man das unwandelbare Licht sehen.

Augustinus konnte mit der Hilfe Gottes in sein Innerstes eintreten und mit den Augen seiner Seele ein unwandelbares beständiges Licht sehen[643]. Dieses Licht ist kein physisches Licht, sondern ein intelligibles. Augustinus konnte es seinem Bericht zufolge aber nicht ertragen, weil ihm die Kraft des Geistes dazu fehlte. Deswegen dauerte seine Schau nicht lange; seine Schwachheit brachte ihn bald zu sich selbst und zum Gewohnten zurück. Hier lässt sich der platonische Gedanke erkennen, dass der aus der Höhle aufsteigende Mensch das Licht der Wahrheit zunächst nicht ertragen kann, weil er nicht an es gewöhnt ist[644]. Die Aufstiegsbewegung erfolgt also vom Sinnlichen zum Übersinnlichen zu Gott durch die Erkenntnis des Ichs hindurch. „Augustinus beschreibt hier die platonische Aufstiegsbewegung vom Sinnlichen zum Übersinnlichen, und zwar in der neuplatonischen Gestalt, gemäß der der Geist des Menschen eine Zwischenstufe auf diesem Weg darstellt, so dass sich das dreigliedrige Schema ergibt: von außen nach innen nach oben“[645]. Augustinus hat aber ein sicheres Wissen darüber erlangt, dass es eine wahre Wirklichkeit gibt. „Und ich fragte mich: „Ist denn die Wahrheit Nichts, weil sie nicht Ort bei Ort sich durch Räume breitet, nicht durch begrenzte, nicht durch unbegrenzte? Und du riefst mich aus der Ferne:

[640] Brachtendorf, J., Augustins Confessiones, S. 135.
[641] Vgl. Augustinus, *Confessiones* VII. 10. 16.
[642] Plotin, *Enneade* IV.8. 1.
[643] Vgl. Augustinus, *Confessiones* VII. 10. 16.
[644] Vgl, Platon, *Politeia* VII. 515e, 516a.
[645] Brachtendorf, J., Augustins Confessiones, S. 136.

»Nein! Ich bin es, der Ich bin«"[646]. Nach dem Ruf Gottes hat er keine Zweifel mehr, dass es etwas über seinem Geist gibt, das die Wahrheit ist.

In dem gleichen siebten Buch der *Confessiones* berichtet Augustinus über seinen zweiten Versuch des Aufstieges, der in drei Phasen geteilt werden kann:

1. Phase: die Betrachtung der sinnlichen Welt, durch die man bemerkt, dass das Gesetz in dieser Welt die Veränderung und die Wandelbarkeit ist und dass alles Gott sein Dasein verdankt. „Und wieder wandte ich den Blick auf das andere, und ich sah, dass es Dir das Dasein verdankt, dass alles auch als so und so Bestimmtes in Dir sich findet, aber anderswie, nicht als hätte es da Ort wie im Raume, sondern deshalb, weil Du der Allhaltende bist durch die Wahrwirklichkeit, die Deine Hand ist, und weil alles, sofern es seiend ist, wahrwirklich ist, mitnichten aber sich Fälsche findet, außer es werde für seiend gehalten, was nicht ist"[647]. Immer ist die erste Stufe das Anschauen und die Untersuchung der sinnlichen Welt, mit der der Mensch durch den Körper verbunden ist. Aber was Augustinus sucht, findet er nicht in diesem Wandelbaren und Veränderlichen, und so versucht er, die Gebundenheit seiner Erkenntnis an die leiblichen Sinne zu überschreiten. Außerdem weist er auf sein Erleben im ersten Versuch hin, das noch in seiner memoria ist. „Aber du bliebst in meinem Bewusstsein [memoria], und jeder Zweifel war mir benommen, dass etwas ist, mit dem ich verbunden sein sollte, nur dass es an mir noch fehle, mit ihm verbunden zu sein"[648]. Die Schau des ersten Aufstieges blieb in Augustins *memoria* und auch die Gewissheit der obersten Wahrheit. Also ist der zweite Aufstieg als Fortsetzung des ersten Versuches zu sehen.

2. Phase: der Aufstieg stufenweise von der Körperwelt zur Seele, die durch den Körper empfindet. „So stieg ich Stufe um Stufe empor, von der Körperwelt zu der durch den Körper empfindenden Seele, weiter zu ihrem inneren Vermögen, dem das leibliche Gesinn über die Außendinge Meldung macht, und welches auch noch dem tierischen Erkennen als seine obere Grenze eignet, und ich gelangte abermals weiter zu

---

[646] Augustinus, *Confessiones* VII. 10. 16. «... et dixi: „Numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est?" Et clamasti de longinquo: immo vero ego sum qui sum».
[647] Augustinus, *Confessiones* VII. 15. 21. «Et respexi alia et vidi tibi debere quia sunt et in te cuncta finita, sed aliter, non quasi in loco, sed quia tu es omnitenens manu veritas, et omnia vera sunt, in quantum sunt, nec quicquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est».
[648] Augustinus, *Confessiones* VII. 17. 23. «Sed mecum erat memoria tui, neque ullo modo dubitabam esse, cui cohaererem, sed nondum me esse, qui cohaererem».

der überlegenden Kraft der Vernunft, bei der das Urteil über die sinnlichen Wahrnehmungen liegt“[649]. Hier wird der Unterschied zwischen dem Menschen und anderen Lebewesen dargestellt, von denen der Mensch sich durch Urteilsbefähigung und Urteilskraft unterscheidet. Aber auch darin erfährt sich die Seele als wandelbar und erhebt sich zum Unwandelbaren[650]. Aufgrund ihrer Selbsterkenntnis steigt sie auf zum erfüllenden Licht, denn sie weiß, dass das Unwandelbare über dem Wandelbaren steht.

3. Phase: das Erreichen des Unwandelbaren. „Und so gelangte meine vernünftige Kraft zuletzt bis an das, was Ist, gelangte dorthin in dem blitzenden Moment eines zitternden Erblickens“[651]. Augustinus konnte durch die Kraft des Geistes Gott erreichen. Aber diese geistige Anschauung war nur ein momenthaftes Erblicken, das nicht lange währte, weil er den Glanz des geistigen Lichtes nicht ertragen konnte. Deswegen kehrte er zum Gewohnten zurück, aber er bewahrte eine liebende Erinnerung.

Wie im ersten Aufstiegsversuch währt die geistige Anschauung nur kurz, weil die Kraft des Geistes noch schwach ist. Aber diese Anschauung erfolgt nun nicht mehr aus der Ferne, wie im ersten Versuch, sondern aus der Nähe zu Gott. „War dort nur ein hoch über dem Geist leuchtendes Licht zu sehen, so erreicht Augustinus nun spezifischer, wenn auch nur momenthaft, eine Anschauung des Seins selbst. Während er dort nur sah, dass da etwas sei, was er sehen sollte, ohne es doch schon sehen zu können, so erblickt er nun tatsächlich mit seiner Vernunft das Göttliche“[652].

Im neunten Buch der *Confessiones* berichtet Augustinus von dem dritten Versuch des Aufstieges in Ostia. Er stellt diese Vision durch sein Gespräch mit seiner Mutter dar. Dieses geführte Gespräch kann durch zwei Stadien erklärt werden:

Das erste Stadium erklärt den Ausgangspunkt des Weges zur ewigen Wahrheit. Sie vergleichen die zeitlichen Freuden mit den ewigen und stellen fest, dass es keine Ähnlichkeit zwischen beiden gibt. Danach überschreiten sie alles, was körperlich ist

[649]Augustinus, *Confessiones* VII. 17. 23. «Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis».

[650] Augustinus, *Confessiones* VII. 17. 23. «Quae se quoque in me conperiens mutabilem erexit se ad intellegentiam suam…».

[651] Augustinus, *Confessions* VII. 17. 23. «Et pervenit ad id, qoud est in ictu trepidantis aspectus».

[652] Brachtendorf, J., Augustins Confessiones, S. 144.

und transzendieren sodann auch den menschlichen Geist, um die ewige Weisheit zu erreichen. „Und dort ist das Leben der Weisheit, die Weisheit, durch die alles Geschöpfliche entsteht, was je gewesen ist und was je sein wird; und sie selbst ist ohne Werden, sie ist, wie sie gewesen ist, und also wird sie stetsfort sein, vielmehr, es gibt in ihr kein Gewesensein noch ein Künftigsein, sondern das Sein allein, weil sie ewig ist; denn Gewesensein und Künftigsein ist nicht ewig“[653]. Durch diese Bestimmung der Weisheit wird der Unterschied zwischen dem Veränderlichen und dem Unveränderlichen, zwischen Zeitlichem und Unzeitlichem hervorgehoben. Während Augustinus und seine Mutter über diese Weisheit sprechen und nach ihr streben, berühren sie diese für einen Augenblick.

Das zweite Stadium ist dasjenige der geistigen Betrachtung. Hier gibt es keinen Platz mehr für die Sprache[654], sondern nur noch für die reine Spekulation über den Menschen und die Welt – die Geschöpfe Gottes, die berichten, dass nicht sie sich geschaffen haben, sondern das ewige Sein. Nun geschieht der Aufstieg zu der über allem stehenden ewigen Weisheit[655]. Hier sieht Augustinus nicht nur Gott, sondern er tritt ein in ein Erleben eines Momentes der Ewigkeit und der ewigen Seligkeit ein. In Ostia findet eine Berührung und eine Erfahrung der Unendlichkeit statt, die in den ersten zwei Aufstiegsversuchen nicht erreicht wird. Der Aufstieg in Ostia ereignet sich nach Augustins Konversion, d.h. dieser Aufstieg fußt auf dem Glauben, so dass Augustinus nicht nur durch den Intellekt, sondern auch durch den im Glauben reformierten Willen aufsteigt. Dagegen basierten die Mailänder Aufstiege, die vor seiner Konversion stattfanden, auf dem Boden des bloßen Intellekts[656].

Im Vergleich zu den sieben Stufen der Tätigkeit der Seele kann man bemerken, dass hier die Erfahrung der Endlichkeit der Grund ist, um die Unendlichkeit zu suchen. Es gibt keine Ruhe, keine Seligkeit, keine Gewissheit in der Körperwelt. Deshalb muss

---

[653] Augustinus, *Confessiones* IX. 10. 24. «...et ibi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper. Quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est: nam fuisse et futurum esse non est aeternum».

[654] Vgl. Augustinus, *Confessiones* IX. 10. 25. «Wenn also nach diesem Wort das All in Schweigen versänke, weil es sein Lauschen zu dem erhoben hat, der es erschaffen, und wenn nun Er allein spräche, nicht durch die Dinge, nur durch sich selbst, so dass wir sein Wort vernähmen nicht durch Menschenzunge, auch nicht durch Engelsstimme und nicht in Donner aus Wolken, noch auch in Rätsel und Gleichnis, sondern Ihn selbst vernähmen, den wir in allem Geschaffenen lieben, Ihn selbst ganz ohne dieses, wie wir eben jetzt uns nach ihm reckten und in windschnell flüchtigem Gedanken an die ewige, über allen beharrende Weisheit rührten».

[655] Vgl. Augustinus, *Confessiones* IX. 10. 25.

[656]Vgl. Brachtendorf, J., Augustins Confessiones, S. 190.

diese Welt überschritten werden. Das geschieht durch die Untersuchung der materiellen Dinge. Da diese Dinge wandelbar und veränderlich sind, muss man die Gründe der Wandelbarkeit begreifen. Was Augustinus dabei sucht, ist das wahre, unwandelbare Sein als Prinzip der wandelbaren Dinge. Dazu beschreibt Augustinus Stadien der Tätigkeit der forschenden Seele. Das Kriterium ist der Geist, der nach dem Überschreiten der Körperwelt auf sich selbst reflektiert und sich ergreift. Überdies bemerkt der Geist, dass er sich selbst transzendieren und überschreiten muss, damit er die über ihm stehende Wahrheit erreichen kann. Dieses Erreichen ist nicht mehr eine geistige Schau, sondern ein Berühren oder ein Zusammenleben. So geht Augustinus in der Ostia-Vision und in *De quantitate animae* weiter als in *Confessiones VII*. Das wahre Sein kann man nicht nur sehen, sondern auch erfahren und berühren.

1.4. Der geistige Aufstieg der Seele in *De vera religione*

In *De vera religione* beginnt Augustinus mit der ethischen Unterscheidung zwischen den gemäß der Liebe des Leibes lebenden natürlichen Menschen und den himmlischen Menschen, die innerlich wiedergeboren werden. „Dann schwächen und töten sie die Reste des alten Menschen durch die Kraft des Geistes und der zunehmenden Weisheit und binden ihn an die himmlischen Gesetze, bis er schließlich nach dem leiblichen Tode in seiner Ganzheit erneuert wird“[657]. Dieser Mensch heißt nun der neue, innere und himmlische Mensch und seine Altersstufen werden gemäß der Höhe des Fortschrittes hin zur Geistigkeit gezählt. Augustinus unterscheidet hier sieben Stufen.

1) Auf der ersten Stufe richtet der fortschreitende Mensch seine Aufmerksamkeit auf die Geschichte, betrachtet dort Vorbilder, lernt von ihnen und verfolgt ihren Weg.

2) Auf dieser Stufe beginnt er sich auf das Göttliche zu richten und das Menschliche zurückzulassen. „Da birgt ihn nicht mehr der Schoß menschlicher Autorität, sondern mit den Schritten der Vernunft steigt er zum höchsten und unwandelbaren Gesetz empor“[658]. Das Verlassen der menschlichen Autorität beinhaltet eine Ablösung von

---

[657] Augustinus, *De vera religione* XXVI. 49. 133. «… et ceteras partes suo robore spiritali et incrementis sapientiae corrumpunt et necant et in caelestes leges, donec visibilem mortem totum instauretur, adstringunt».
[658] Augustinus, *De vera religione* XXVI. 49. 134. «In qua non auctoritatis humana continetur sinu, sed ad summam et incommutabilem legem passibus rationis innititur».

den Vorbildern und ein Verfolgen eines eigenen Weges durch Wendung zu den Gesetzen. Ohnehin erhalten die Vorbilder ihre Autorität nur von den Gesetzen.

3) Auf der dritten Stufe werden die Begierden durch die Kraft des Geistes gezügelt. Das konstituiert das Bewusstsein der Seele, dass es notwendig ist, die Begierden des Leibes zu kontrollieren. Dadurch unterscheidet sich die Seele vom Leib und wird fähig über sich selbst zu urteilen. Hier findet sich der Mensch nicht mehr gezwungen, recht zu leben, sondern will dies aus eigenem Antrieb.

4) Auf dieser Stufe wird der Mensch stärker und fähiger, allen sinnlichen Antrieben zu widerstehen und sie zu überwinden. Hier beginnt die Selbstvervollkommnung, in der die Seele sich reinigt und auf alles, was zwischen ihr und der ewigen Seligkeit steht, verzichtet.

5) Auf dieser Stufe erlangt die Seele Ruhe und Befriedung und kann sie in sich bewahren. „Nun lebt er im Genuss der Schätze und des Überflusses des unwandelbaren Reiches höchster und unaussprechlicher Weisheit“[659]. Das Ruhegefühl ist die erste Berührung des wahren Seins, und es ist die Tür, durch die der Mensch in die Welt des Ewigen eintreten kann.

6) Auf dieser Stufe verwandelt sich die Seele in das ewige Leben und vergisst das zeitliche Leben. Sie bekommt ihre vollendete Gestalt, die Gott nach seinem Ebenbild geschaffen hat.

7) Diese Stufe ist die Stufe der ewigen Ruhe. In der dauerhaften intellektuellen Schau des wahren Seins erlangt die Seele die ewige Seligkeit. „Denn wie der Tod das Endziel des alten Menschen, des Menschen der Sünde ist, so ist das ewige Leben Endziel des neuen, des Menschen der Gerechtigkeit“[660].

Durch die Theorie der sieben Stufen erklärt Augustinus die Möglichkeit des Aufstieges durch die Vernunft. Die menschliche Autorität bahnt zwar den primären Weg für den Aufstieg, aber sie garantiert das Erreichen der ewigen Wahrheit nicht. Vielmehr muss sich der Mensch dem Göttlichen durch die Kraft des eigenen Geistes und durch eigene Einsicht zuwenden. Diese Autorität ist die höchste und der Grund aller anderen Autorität. Danach kommt die Stufe des inneren Friedens, auf der die

[659] Augustinus, *De vera religione* XXVI. 49. 135. «Viventem in opibus et abundantia incommutabilis regni summae atque ineffabilis sapientiae».
[660] Augustinus, *De vera religione* XXVI. 49. 135. «Ut enim finis veteris hominis mors est, sic finis novi hominis vita aeterna. Ille namque homo peccati est, iste iustitiae».

Seele Macht über sich selbst erlangt und die sinnlichen Begierden loslässt. Dies alles sind Vorbereitungsstufen, damit die Seele sich reinigen und die erste Ruhe erlangen kann. Nach der Reinigung und dem Genießen der Ruhe bekommt sie ihre ursprüngliche Gestalt, in der sie die Zeitlichkeit verlässt. Das Zeitliche kann nicht in die Ewigkeit treten; dazu muss es sich transzendieren. Die Berührung des wahren Seins durch die Seele geschieht außerhalb der Zeit. „Denn in geistiger Anschauung sondere ich alle Wandelbarkeit von der Ewigkeit ab und erblicke in ihr keine Zeiträume. Denn alle Zeiträume entstehen durch vergangene und zukünftige Bewegungen der Dinge. Aber in Ewigkeit vergeht nichts und ist nichts zukünftig. Denn was vergeht, hört auf zu sein, und was zukünftig ist, hat noch nicht angefangen zu sein. Von der Ewigkeit aber gilt, dass sie ausschließlich ist; da gibt es kein »es war einmal« und kein »es wird sein«, also ob etwas nicht mehr oder noch nicht wäre“[661]. Dieser Bestimmung der Ewigkeit zufolge kann keine Berührung oder Anschauung ihrer zeitlich sein.

An verschiedenen Stellen in *De vera religione* weist Augustinus auf die Notwendigkeit des Transzendierens der wandelbaren sinnlichen Welt hin. Er erklärt ausführlich die sinnliche Erkenntnis und die Rolle der Sinne als Empfänger für Vorgänge der Veränderung in ihrer Umgebung, weist aber auch darauf hin, dass ihnen die Urteilskraft fehlt[662]. Augustinus fordert den Menschen auch dazu auf, dass er sich sich selbst zuwendet, und wenn der Mensch erkennt, dass seine Natur wandelbar ist, muss er sie überschreiten. „Geh nicht nach draußen, kehr wieder ein bei dir selbst! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Und wenn du deine Natur noch wandelbar findest, so schreite über dich selbst hinaus!“[663]. Die Überschreitung des Veränderlichen bedeutet das Erreichen der Beständigkeit, damit die Seele weiter emporsteigen kann. Aber die Wahrheit wird nicht bereits durch die Wendung des Geistes zu sich selbst ergriffen, weil sie über dem Geist steht. „Die Wahrheit kommt ja nicht durch Vernunftgebrauch zu sich selber, sondern sie ist das, wonach alle, die ihre

---

[661] Augustinus, *De vera religione* XLIX. 97. 272 – 273. «Mentis quippe aspectu omnem mutabilitatem ab aeternitate seiungo, et in ipsa aeternitate nulla spatia temporis cerno, quia spatia temporis praeteritis et futuris rerum motibus constant. Nihil autem praeterit in aeterno et nihil futurum est, quia et quod praeterit esse desinit, et guod futurum est nondum esse coepit; aeternitas autem tantummodo est, nec fuit quasi iam non sit, nec erit quasi adhuc non sit».
[662] Vgl, Augustinus, *De vera religione* XXXIII. 62. 174 – 175.
[663] Augustinus, *De vera religione* XXXIX. 72. 202. «Noli foras ire, in te ipsum redi ; in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcenda et te ipsum».

Vernunft gebrauchen, trachten“[664]. Die Rückkehr des Geistes zu sich selbst ist die Voraussetzung dafür, dass der Geist sich selbst überschreiten kann. Diese Rückkehr bedeutet also nicht ein Bei-sich-bleiben oder ein An-sich-denken, d.h. nicht nur eine Selbstbesinnung, sondern durch sie bemerkt der Geist, dass es eine über ihm stehende, andere Wirklichkeit gibt, die er erkennend und wollend erreichen kann.

2. Gott als die ewige Wahrheit

2.1. Gott als Schöpfer des endlichen Seienden

Das Thema Gott steht im Zentrum der Philosophie Augustins, und man kann sagen, dass dieses Thema sein Lebensinhalt war. Für Augustinus ist die Existenz Gottes an sich selbst klar und kann vernünftigerweise nicht geleugnet werden. In seinen Bekenntnissen sagt er, dass alle Geschöpfe uns erzählen, dass es einen Schöpfer gibt. Wenn man beispielsweise die Schönheit der Dinge auf der Erde sieht, erkennt man, dass sie nicht aus sich selbst heraus besteht. Die perfekte Ordnung der Dinge verkündet gleichsam, dass sie geschaffen wurden und somit nicht selbst Gott sind: „Ich fragte die Weltenmasse nach meinem Gott, und sie gab mir zur Antwort: ich bin es nicht, doch geschaffen hat mich Er“[665]. Gott zu erkennen überschreitet die Erkenntnis der sinnlichen Welt und es fordert alles, was existiert, zu transzendieren.

Der Beginn auf der Seinsebene der materiellen Dinge erzeugt die Erfahrung der Vergänglichkeit und hebt die Veränderlichkeit der materiellen Welt hervor. Das veranlasst zum Schluss auf einen Schöpfer der Welt, weil das Veränderliche und das Unbeständige die Gründe ihrer selbst nicht in sich haben. Wenn wir die Hierarchie des Seins bei Augustinus bedenken, sehen wir, dass Gott über allem steht. Er hat alles geschaffen und ohne ihn kann nichts existieren. Für das Lebendige gilt zusätzlich: „Alles Leben hat seinen Ursprung in Gott. Denn Gott ist das schlechthin höchste Leben und ebenso die Quelle des Lebens“[666].

[664] Augustinus, *De vera religione* XXXIX. 72. 203. «Cum ad se ipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit».
[665] Augustinus, *Confessiones* X. 6. 9. «Interrogavi mundi molem de deo meo, et respondit mihi: „non ego sum, sed ipse me facit“».
[666] Augustinus, *De vera religione* XI. 21. 58. «Nulla vita est quae non sit ex deo, quia deus utique summa vita est et ipse fons vitae».

Obwohl die Existenz Gottes deutlich in sich selbst ist, führt Augustinus einen Beweis für sie an. Dieser Beweis beruht auf einer emporsteigenden Hierarchie des Seienden, die durch die Stufung des Seins, des Lebens und des Denkens gezeigt wird. Während leblose Dinge nur sind, und Lebewesen sowohl sind als auch leben, umschließt der Geist Sein, Leben und Denken. Der Geist bemerkt, dass nicht nur die materielle Welt der Wandelbarkeit unterliegt, sondern auch er selbst, weil er sich der Suche nach der Wahrheit einmal zuwendet, dann wieder nicht, sie einmal findet und einmal nicht. Augustinus schreibt: „Wenn sie (die Vernunft) nun ohne Hilfe eines körperlichen Werkzeuges, auch nicht durch Tasten, Schmecken, Riechen, Hören und Sehen noch durch irgendeinen niedriger als sie selbst stehenden Sinn, sondern allein durch sich selbst etwas Ewiges und Unwandelbares erblickt, dann muss sie beides zugeben, dass sie selbst diesem unterlegen, und dass dies ihr Gott ist“[667]. Also steht dieses Ewige und Unwandelbare über dem Geist und er kann es nur durch sich selbst erblicken und erreichen.

Dementsprechend behandelt Augustinus die durch die körperlichen Sinne erworbene Erkenntnis. Die Sinne sind etwas Individuelles und sie erzeugen bloß eine perspektivische Erkenntnis, obwohl das Objekt der Erkenntnis immer dasselbe ist. Daraus entsteht die Frage, ob es unwandelbare Wahrheiten gibt. Nach Augustinus gibt es durchaus unwandelbare, beständige und unbezweifelbare Wahrheiten, die unabhängig von der menschlichen Erfahrung sind[668], und es gibt die alle Wahrheiten in sich einschließende oberste Wahrheit[669]. Schließlich formuliert Augustinus seine Schlossfolgerung folgendermaßen: „Denn wenn es etwas noch Erhabeneres gibt, so ist eben dieses Gott, wenn aber nicht, dann ist die Wahrheit selber Gott. Mag es sich nun so oder so verhalten, so kannst du keinesfalls das Dasein Gottes leugnen“[670]. Demnach gibt es keine über Gott stehende Wahrheit, und wenn es diese gäbe, würde diese Wahrheit selber Gott sein.

---

[667] Augustinus, *De libero arbitrio* 2. VI. 14. 56. «Quae si nullo adhibito corporis instrumento neque per tactum neque per gustatum neque per olfactum neque per aures neque per oculos neque per ullum sensum se inferiorem, sed per se ipsam cernit aeternum aliquid et incommutabile, simul et se ipsam inferiorem et illum oportet deum suum esse fateatur».
[668] Vgl. die Behandlung der Gewissheit, S. 74-93.
[669] Vgl. Augustinus, *De libero arbitrio* 2. XII. 33.130 – XIII. 36. 142.
[670] Augustinus, *De libero arbitrio* 2. XV. 39. 153. «Si enim est aliquid excellentius, ille potius deus est ; si autem non est, iam ipse veritas deus est. Sive ergo illud sit sive non sit, deum tamen esse negare non poteris».

Augustinus gibt eine Definition Gottes in seinen *Soliloquia*: „Gott [ist] einzige, wahrhafte ewige Substanz, in der es keine Disharmonie, keine Wirrnis, keine Veränderung, keinen Mangel, keinen Tod gibt; wo die größte Harmonie, die größte Klarheit, die größte Beständigkeit, die größte Fülle, die größte Lebenskraft ist; wo kein Mangel, kein Überfluss herrschet; wo der, der zeugt, und der, den er zeugt, eins ist“[671]. Gott wird hier als Substanz definiert und „die Substanz ist das, was sein Sein nicht in einem anderen, sondern in sich und für sich hat“[672]. Also ist Gott in sich selbst und er bedarf keines Dinges. So ist Gott kein Geschöpf oder etwas, das von etwas erzeugt wurde. Diese Substanz ist eins und nicht teilbar, weil Teilbarkeit eine Konstitution bedeutet, die den Körpern zu eigen ist, während Gott nicht aus Materie bestehen kann. Die Materie setzt die Vielheit voraus, weil das Ganze aus Teilen besteht und eine Änderung in einem Teil bewirkt eine Änderung in dem Ganzen. Wenn es eine Änderung in der Substanz gäbe, würde sie die Eigenschaft der Beständigkeit verlieren, die aber zu ihrer Natur gehört. Außerdem ist die Bewegung unnötig für die Substanz, weil sie alles in sich selbst enthält; die Bewegung ist daher eine Änderung und eine Zuwendung zu etwas Anderem, das das sich Bewegende braucht. Also ist Gott unbewegt, weil er das Vollkommene ist, und alle Dinge wenden sich zu ihm zu. Er ist Eins und das Höchste. Die Vernunft sucht die Einheit in der Vielheit: „Denn jeder Körper ist wohl ein wahrer Körper, aber eine falsche Einheit“[673]. Aber Gott ist die Quelle der Einheit.

Die Bewegung vollzieht sich temporal, d.h. das Veränderliche verändert sich im Bereich der Zeit, die aus drei Momenten besteht: die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft. Hier kommt Augustinus von den Begriffen der Veränderung und Wandlung zum Begriff der Unwandelbarkeit, vom Begriff der Unbeständigkeit zum Begriff der Beständigkeit. Unwandelbarkeit und Beständigkeit implizieren Ewigkeit, d.h. Ausschluss von Zeit und Bewegung. Gott ist außerhalb der Zeit. Er hat keine Vergangenheit und keine Zukunft, aber doch Gegenwart. Jedoch hat die Gegenwart hier eine andere Bedeutung. Im Kontext von Zukunft und Vergangenheit besteht die Gegenwart gerade im Übergang vom „Noch-nicht-Sein“ zum „Nicht-mehr-Sein“, ist

[671] Augustinus, *Soliloquia* I. 1. 4. «Una aeterna vera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors, ubi summa concordia, summa evidentia, summa constantia, summa plenitudo, summ vita, ubi nihil deest, nihil redundat, ubi qui gignit et quem gignit, unum est».
[672] Perl, C. J., Augustinus, De quantitate animae, (Anm.) S. 124.
[673] Augustinus, *De vera religione* XXXIV. 63. 178. «Omne quippe corpus verum corpus est, sed falsa unitas».

also gleichsam Flucht ins „Nichtsein“[674]. Doch die Gegenwart bei Gott kann niemals ein Übergang von der Zukunft in die Vergangenheit sein, sondern sie ist immer Gegenwart oder „Immersein“ oder quasi „Immer-bei-sich“ und „In-sich-Sein“, sie ist immer „Ist2 und nicht „War“ oder „Wird“: „Er ist ja immer, weder ist er gewesen und ist jetzt nicht, noch ist er jetzt und vorher nicht gewesen, sondern wie er niemals nicht sein wird, so ist er auch niemals nicht gewesen“[675]. Beim Sprechen über Gott bedeutet das ‚Ist’ nicht den transitorischen Gegenwartsmoment, sondern die Identität und die Beständigkeit.

Das materiell Seiende besitzt Bestimmtheit durch seine Form. Ohne Form ist die Materie unbestimmt. Nach Augustinus braucht die Materie eine Ursache, die sie vom Zustand der Unbestimmtheit zum Zustand der Bestimmtheit und der Ordnung bringt. Von sich her muss sie bereit sein, eine Form zu empfangen, und hier tritt die Definition des Formbaren ein. Augustinus schreibt: „Demnach stammt alles, was ist, soweit es ist, und alles, was noch nicht ist, soweit es sein kann, von Gott“[676]. Dieses Formbare wandelt sich von einem Zustand zu einem anderem vermittels seines Schöpfers; mehr noch, es wandelt sich vom Nichts oder von unbestimmter Materie zum Sein: „Wie wir nun wandelbar nennen, was sich wandeln kann, so möchte ich formbar heißen, was geformt werden kann. Kein Ding aber kann sich selbst formen, denn kein Ding kann sich geben, was es nicht hat, vielmehr muss es, um Form zu haben, geformt werden“[677]. Das Geschöpf ist Augustinus zufolge nicht von gleicher Natur wie der Schöpfer, sondern der Schöpfer hat ein vollkommenes Sein, das über dem Sein des Geschöpfes steht, weil was Körper ist, nicht einen Körper erschaffen kann: „Das körperliche Sein im All ist daher von einer bestimmten Kraft und Wesenheit erschaffen worden, die ihm überlegen und an Sein wertvoller ist und die selbst keineswegs körperlich ist. Denn wenn ein Körper von einem Körper erschaffen wäre, hätte das All nicht entstehen können“[678].

---

[674] Vgl. Augustinus, *Confessiones* XI. 14. 17.

[675] Augustinus, *De trinitate* XIV. 15. 21. «Ille quippe semper set, nec fuit et non est, nec est et non fuit, esd sicut numquam non erit ita numquam non erat».

[676] Augustinus, *De vera religione* XVIII. 36. 97. «Ita omne quod est in quantum est, et omne quod nondum est in quantum esse potest, ex deo habet».

[677] Augustinus, *De libero arbitrio* 2. XVII. 45. 172. «Sicut autem mutabile dicimus quod mutari potest, ita formabile quod formari potest appellaverim. Nulla autem res formare se ipsam potest, quia nulla res potest dare quod ne habet, et utique ut habeat formam formatur aliquid».

[678] Augustinus, *De immortalitate animae* VIII. 14. «Universum igitur corpus ab aliqua vi et natura potentiore atque meliore factum est, nun utique corporae. Nam si corpus a corpore factum est, non potuit universum fieri».

Diese unendliche Kraft brachte das All in einem einzigen Augenblick und ohne zeitliche Aufeinanderfolge ins Sein, denn der Wille Gottes und sein Wissen sind vollkommen, so dass es hier keine Wandlung oder Veränderung auftreten kann: „Alle seine Geschöpfe insgesamt, die geistigen und die körperlichen, kennt er nicht, weil sie sind, sondern sie sind, weil er sie kennt. Nicht war ihm nämlich unbekannt, was er erschaffen werde. Weil er also wußte, schuf er; nicht weil er schuf, wußte er. Nicht anders wußte er die Dinge als erschaffene denn als zu erschaffende; nicht hat nämlich seine Weisheit von den Dingen einen Zuwuchs erhalten, sondern sie ist, als diese ihr Dasein begannen, wie sie mussten und als sie mussten, geblieben, wie sie war“[679]. Freilich enthält der Kosmos auch innerweltliche Ursachen, sogenannte Zweitursachen, wie Augustinus am Phänomen des Wachstums verdeutlicht: „So wie nun in einem Samenkorn selbst bereits alles zugleich unsichtbar enthalten war, was mit der Zeit zum Baum erwächst, so muss man sich auch die Welt als solche denken, als Gott alles zugleich erschuf: sie enthielt alles zugleich, was in ihr und mit ihr gemacht wurde, als der Tag erschaffen worden ist. Sie enthielt nicht bloß den Himmel mit Sonne, Mond und Sternen, deren Anlage in kreisender Bewegung sich erhält, sondern sie enthielt auch die Erde und die Abgründe, die Bewegungen unterworfen sind, die etwas Ungleichmäßiges haben und in ihrer tieferen Anordnung einen zweiten Teil zu der Gesamtwelt beitragen. Und letztlich enthielt sie auch alle die Wesen, die das Wasser und die Erde später hervorbringen sollten; sie enthielt sie in Möglichkeit und Ursächlichkeit, bevor sie noch durch Zeitabläufe so entstanden, wie wir sie heute als die Werke kennen, die Gott wirkt bis jetzt“[680]. Die Welt enthält viele Seinsmöglichkeiten, die aktualisiert werden können, wenn es eine hinreichende Ursache dafür gibt, aber nur gemäß jener Kraft, die Gott als Erstursache in sie gelegt hat: „Es ist etwas anderes, aus dem innersten und höchsten Angelpunkt der Ursachen

---

[679] Augustinus, *De trinitate* XV. 13. 22. «Universas autem creaturas suas et spiritales et corporales non quia sund ideo novit, sed ideo sunt quia novit. Non enim nescivit quae fuerat craeturus. Quia ergo scivit creavit, non quia creavit scivit. Nec aliter ea scivit creata quam creanda; non enim eius sapientiae aliquid accessit ex eis, sed illis exsistentibus sicut oportebat et quando oportebat illa mansit ut erat». Vgl. Augustinus, *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas* 8. 9.

[680] Augustinus, *De Genesi ad litteram liberi duodecim* V. 23. 45. «Sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia simul, quae per tempora in arborem surgerent, ita ipse mundus cogitandus est, cum deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia, quae in illo cum illo facta sunt, quando factus est dies, non solum caelum cum sole et luna et sideribus, quorum species manet motu rotabili, et terram et abyssos, quae velut inconstantes motus patiuntur, atque inferius adiuncta partem alteram mundo coferunt, sed etiam illa, quae aqua et terra produxit potentialiter atque causaliter, priusquam per temporum moras ita exorirentur, quomodo nobis iam nota sunt in eis operibus, quae deus usque nunc operatur».

heraus die Schöpfung zu begründen und zu regieren – der das kann, ist allein der Schöpfer-Gott –, etwas anderes aber, gemäß den von ihm geschenkten Kräften und Fähigkeiten von außen her auf ein Ding einzuwirken, auf das, was schon geschaffen ist, jetzt oder später, so oder anders hervorgehe. Dieses so entstehende Sein ist ursprünglich und keimhaft im Gefüge der Grundstoffe schon ganz erschaffen; aber erst wenn seine Stunde kommt, tritt es hervor. Wie die Mütter schwanger sind des jungen Lebens, so ist die Welt Schwanger der Ursachen des Werdenden; diese werden in ihr nur geschaffen von jenem höchsten Sein, das kein Entstehen und kein Vergehen, kein Anfangen und kein Aufhören kennt. Von außen her jedoch auf die Natur durch solche Ursachen einwirken, welche zwar nicht naturnotwendig wirken, aber doch naturgemäß angewendet werden, damit die Dinge, welche im geheimen Schoße der Natur ein verborgenes Dasein führen, hervorbrechen, nach außen geleitet werden und in einer bestimmten Weise sich nach Maß, Zahl und Gewicht entfalten, wie es ihnen im Verborgenen verliehen wurde von jenem, der alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet hat“[681]. Demnach gehen innerweltliche Veränderungen unmittelbar auf die Potentialitäten der Welt zurück, mittelbar aber auf Gott, der die Welt mit diesen Potentialitäten geschaffen hat.

Die das All schaffende Kraft verlässt dieses auch nicht, und sie lässt keine Materie, die fähig ist, eine Gestalt zu besitzen ist, ohne Gestalt, denn was ohne Form ist, kann nicht sein: „Und diese schöpferische Kraft kann nicht umhin, das, was von ihr erschaffen ist, zu schützen, und sie kann nicht zulassen, dass es der Gestalt entbehrt, durch die es das Sein besitzt, soweit es überhaupt Sein besitzen kann“[682].

In *Confessiones* XII thematisiert Augustinus die Seinsweise der noch ungeformten Materie, die seiner Auffassung nach am ersten Schöpfungstag geschaffen wurde: „Gleichwohl, es war nicht schlechthin Nichts da; es war etwas Formloses, ohne alle

[681] Augustinus, *De trinitate* III. 9. 16. «Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere atque administrare creaturam, quod qui facit *solus creator est deus ;* aliud autem pro distributis ab illo uiribus et fcultatibus aliquam operationem forinsecus admouere ut tunc sic uel eicexeat qud creatur. Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta iam creata sunt sed acceptis opportunitatibus prodeunt. Nam sicut matres grauidae sunt fetibus, sic ipse mundus grauidus est causis nascentium quae in illo non creantur nisi ab illa summa essentia ubi nec oritur nec moritur aliquid nec incipit esse nec desinit. Adhibere autem forinsecus accedentes causas quae tametsi non sunt naturales tamen secundum naturam adhibentur ut ea quae secerto naturae sinu abdita continentur erumpant quodam modo et foris creentur explicando mensuras et pondera sua quae in occulto acceperunt ab illo qui *omnia in mensura et numero et pondere disposuit* ».

[682] Augustinus, *De immortalitate animae* VIII. 14. «Et illa effectoria vis vacare non potest quin id, quod ab ea factum est, tueatur et specie carere non sinat, qua est, in quantumcumque est».

Erscheinungsweise“[683]. Doch wie kann über das Formlose überhaupt gesprochen werden? „Eine übersinnliche, nur dem Geiste schaubare Seinsform, wie die Begriffe Leben, Gerechtigkeit, ist sie nicht, weil sie ja für Körperhaftes der Urstoff ist, aber auch eine den Sinnen zugängliche Seinsform ist sie nicht, da doch an einem unsichtbaren und ungeordneten Stoff nichts zu sehen, noch sonstwie wahrzunehmen ist“[684]. Die reine Materie ist weder eine Form im Sinne einer Idee noch ein sinnlich Wahrgenommenes, aber sie ist auch kein Nichts. Augustinus verwendet hier den Begriff ’Beinah-Nichts’. Gott hat das ’Beinah-Nichts’ aus Nichts erschaffen, und aus dem ‚Beinah-Nichts‘ wurde das All geschaffen. „Denn Du, Herr, hast die Welt aus dem formlosen Stoff, und ihn hast du gemacht aus Nichts zu Beinah-Nichts, um daraus das Große zu machen, das wir bewundern“[685]. So beschreibt Augustinus die erste Materie, aus der die verschiedenen Körper entstehen. Ihm zufolge ist sie nicht ewig und sie ruht nicht in sich selbst, sondern verweist auf ihren Schöpfer. Die erste Materie hat also keine Autonomie und sie ist nicht der Ursprung ihrer selbst. Außerdem entbehrt sie der Selbstbewegungsfähigkeit d.h. sie bedarf eines Bewegenden, der sie vom Zustand der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit bringt. Infolgedessen ist Gott das höchste, eigentliche wahre Sein, er ist das Prinzip aller Kreaturen, indem er sowohl die Materie hervorbringt als auch für ihre Formung sorgt.

Im erkenntnistheoretischen Zusammenhang der Gewissheitsproblematik tauchte der Wahrheitsbegriff bereits auf. Für Augustinus hat dieser Begriff aber auch eine metaphysische Bedeutung, derzufolge gilt: Gott ist die Wahrheit. Die aussagentheoretische Wahrheit wurzelt nach Augustinus in der Wahrheit der Dinge selbst. Die Dinge sind wahr, insofern sie in ihrer Bestimmtheit, also durch ihre Form, erkennbar und somit in wahren Aussagen beschreibbar sind. Grund der Geformtheit und somit der Wahrheit aller Dinge ist aber Gott selbst. Als dieser Grund aller Ding- und Aussagenwahrheit ist er für Augustinus die Wahrheit selbst. Ihm zufolge besitzen die Dinge Wahrheit durch Teilhabe an Gott, der die Wahrheit ist.

Die Wahrheit selbst besitzt Identität, d.h. sie ist immer sie selbst, und es gibt nur eine einzige und höchste Wahrheit, die alle Wahrheiten einschließt. „Du wirst deshalb

---

[683] Augustinus, *Confessiones* XII. 3. 3. «Non tamen omnino nihil: erat quaedam informitas sine ulla specie».

[684] Augustinus, *Confessiones* XII. 5. 5. «Non est intellegibilis forma sicut vita, sicut iustitia, quia materies est corporum, neque sensibilis, quoniam quid videatur et quid sentiatur in invisibili et inconposita non est».

[685] Augustinus, *Confessiones* XII. 8. 8. «Tu enim, domine, fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem, unde faceres magna, quae miramur».

keinesfalls leugnen, dass es eine unwandelbare Wahrheit gibt, die all das in sich schließt, was unwandelbar wahr ist, die weder dein noch mein noch irgendeines Menschen Eigentum heißen kann, sondern allen das unwandelbare Wahre Erblickenden als wundersam geheimes und doch jedermann zugängliches Licht gegenwärtig ist und sich kundtut“[686]. Diese eine, unwandelbare Wahrheit ist die Quelle aller anderen Wahrheiten. „Als sicher und gewiß hat nach Augustinus aber zu gelten, dass die Wahrheit, wenn immer sie diesen Namen verdienen soll, allem anderen überlegene, alles umfassende, unveränderliche Wahrheit sein muss. Der Wahrheit darf nichts verborgen bleiben: «non lateat veritatem»; sie umfasst alles, indem sie unwandelbar über allem steht“[687].

2.2. Gott und seine Eigenschaften

Wenn von Gott Eigenschaften ausgesagt werden, bedeutet das nicht, dass es in Gott Vielheit gibt oder dass die Eigenschaften bei Gott verstanden werden können wie bei endlichem Seienden. Augustinus zufolge ist Gott einfach. „Demgemäß nennt man einfach, was ursprünglich und wahrhaft göttlich ist, weil es bei ihm keinen Unterschied gibt von Wesen und Eigenschaft, und weil es nicht durch Teilnahme an anderem göttlich oder weise oder glückselig ist. Freilich wird der Geist der Weisheit in der Heiligen Schrift «vielfältig» genannt, weil er vieles in sich fasst; aber was er hat, das ist er selbst und ist alles das als der eine“[688]. Augustinus hebt hervor, dass alle Eigenschaften Gottes untereinander identisch sind und somit keine Vielheit in Gott darstellen. „Für Gott ist nämlich ›zu sein‹ das gleiche wie groß zu sein. Aus dem gleichen Grund reden wir nicht von drei Großen, sondern von einem Großen. Gott ist ja nicht durch Teilhabe an der Größe groß, sondern er ist durch sich selbst groß, weil er seine Größe selbst ist. Das gilt auch von der Güte, der Ewigkeit und der Allmacht

[686] Augustinus, *De libero arbitrio* 2. XII. 33. 130. «Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cuiusquam hominis, sed onibus incommutabilia vera cernentibus tamquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter».

[687] Fischer. N. Augustins Philosophie der Endlichkeit, S. 230.

[688] Augustinus, *De civitate Dei* XI. 10. «Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quaee principaliter uereque divina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione vel divina vel sapientia vel beata sunt. Ceterum dictus est in scripturis sanctis Spiritus sapientiae multplex, eo quod multa in sese habeat ; sed quae habet, haec et est, et ea omnia unus est».

Gottes und von allen Prädikamenten, die man von Gott aussagen kann“[689]. Während die endlichen Dinge ihre Eigenschaften nur durch Teilhabe besitzen und daher nicht mit ihnen identisch sind, ist Gott seine Eigenschaften. Daher bilden diese Eigenschaften eine unteilbare, einzige Einheit. „Von Gott machen wir zwar vielerlei Aussagen, um auszudrücken, dass Er groß, gut, weise, selig, wahr ist und, was Er nur immer in nicht unwürdiger Weise genannt werden darf. Doch dasselbe ist Seine Größe wie Seine Weisheit. Er ist ja nicht durch stoffliche Masse groß, sondern durch geistige Kraft. Ebenso ist Seine Weisheit und Größe dasselbe wie Seine Güte, und Seine Wahrheit ist dasselbe wie alle diese Eigenschaften. Für Ihn ist selig sein, groß sein, weise sein, wahr sein, gut sein und überhaupt sein ein und dasselbe“[690].

Zur Frage, ob die aristotelische Kategorienlehre auf Gott anwendbar ist, äußert Augustinus sich bereits in C*onfessiones* IV. Er berichtet dort über seine Lektüre der aristotelischen Kategorienschrift. „Denn da ich vermeinte, es ließe sich unter jene zehn Kategorien alles Seiende überhaupt befassen, so versuchte ich, auch Dich, mein Gott, der Du unbegreiflich einfach und wandellos bist, so zu denken, als ob auch Du der Träger Deiner Größe oder Schönheit wärest, in der Weise also, dass sie, wie beim Körper, Dir, dem Träger, nur als Eigenschaften inne wären. Aber Deine Größe, Deine Schönheit bist Du selbst und wesentlich, wogegen ein Körper groß und schön nicht schon dadurch ist, dass er Körper ist, weil er doch auch dann, wenn er weniger groß und schön wäre, gleichwohl Körper wäre“[691]. Gott kann demnach nicht Träger von Akzidenzien sein, weil er einfach und beständig ist. Veränderlichkeit ist eine Eigentümlichkeit der Körper, Gott aber ist immateriell[692]. Also kann Gott nicht Substanz sein. Außerdem besitzt Gott Augustinus zufolge nur wesentliche

[689] Augustinus, *De trinitate* V. 10. 11. «Hoc est enim deo esse quod est magnum esse. Eadem causa nec magnos tres dicimus sed unum magnum quia non participatione magnitudinis deus magnus est sed se ipso magno magnus est quia ipse sua est magnitudo. Hoc et de bonitate et de aeternitate et de omnipotentia dei dictum sit omnibusque omnino praedicamentis quae de deo possunt pronuntiari».

[690] Augustinus, *De trinitate* VI. 7. 8. «Deus vero multipliciter quidem dictur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur; sed eadem magnitudo eius est que sapientia (non enim mole magnus est sed virtute), et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas que illa omnia; et non ibi aliud beatum esse et aliud magnum aut sapientem aut verum aut bonum esse aut omnio ipsum esse».

[691] Augustinus, *Confessiones* IV. 16. 29. «… cum etiam te, deus meus, mirabiliter simplicem atque inconmutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino conprehensum, sic intellegere conarer, quasi et tu subiectus esses magnitudini tuae aut pluchritudini, ut illa essent in te quasi in subiecto sicut in corpore, cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis, corpus autem non eo sit magnum et pulchrum, quo corpus est, quia etsi minus magnum et minus pulchrum esset, nihilominus corpus esset?».

[692] Es war für Augustinus nicht einfach, sich von dem manichäischen Gedanken zu befreien, dass Gott körperlich ist. Vgl. Augustinus, *Confessiones* VII. 1. 1-2.

Eigenschaften und ist auch deshalb nicht eine Substanz, die Akzidentien trägt. Somit kritisiert Augustinus den Universalitätsanspruch der aristotelischen Ontologie. Nicht alles Seiende ist kategorial fassbar; Gott steht jenseits der Kategorien.

Aber kann es nicht auch eine Substanz ohne Akzidentien geben? Augustinus schreibt: „Was man aber sonst Wesen oder Substanz nennt, begreift Akzidenzien in sich, in denen eine Veränderung zum Großen oder sonst welcher Art geschieht; Gott aber kann etwas Derartiges nicht zukommen. Daher ist nur die Substanz oder das Wesen, das Gott ist, unwandelbar, dem in der Tat das Sein selbst, von dem das Wesen her benannt ist, im höchsten und wahrsten Sinne zukommt“[693]. Der Substanzbegriff passt demnach aus zwei Gründen nicht auf Gott. Erstens, weil Gott keine akzidentellen Eigenschaften besitzt, und zweitens, weil er auch seine wesentlichen Eigenschaften nicht durch Teilhabe hat, sondern mit ihnen identisch ist. Gott ist kein Subjekt für seine Eigenschaften, d.h. er hat sie nicht, sondern sie sind Gott selbst – ipsum esse – oder sie sind wesentlich in ihm. „Und Du, der sich nicht wandelt, Du bist vollauf das Eine sich Gleiche, und in dir ist die Ruhe, die alle Mühsal vergessen lässt, weil neben Dir kein anderer ist, und weil Du Herr auf Dich, den Einen und Einfachen, mich in Hoffnung angewiesen hast, nicht auf das Vielerlei anderer begehrter Güter, die nicht sind, was Du bist“[694]. Im strengen Sinne ist Gott Augustinus zufolge nicht Substanz. Daher wirft er der aristotelischen Kategorienlehre vor, gerade das wahre, unendliche Sein nicht erfasst zu haben.

Augustinus liest Aristoteles im Licht des Platonismus und der Ideenlehre. Bei Platon stehen die Ideen in sich selbst, sie sind unveränderlich und identisch mit ihren Eigenschaften. Die Gleichheit selbst z.B. ist nicht einfach Gleichheit zwischen zwei Körpern oder Dingen, sondern überschreitet diese. Die Dinge sind nur gleich durch Partizipation an der Gleichheit selbst. Die vielen gleichen Dinge verändern sich, während die Gleichheit immer dieselbe und sich gleich bleibt. Demgemäß sind die Gleichheit und die gleichen Dinge verschieden. Dasselbe gilt nach Platon für die

---

[693] Augustinus, *De trinitate* V. 2. 3. «Sed aliae quae dicuntur essentiae siue substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio; deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia quae deus est, cui perfecto ipsum esse unde essentia nominata est maxime ac verissime competit».

[694] Augustinus, *Confessiones* IX. 4. 11. «Et tu es id ipsum valde, qui non mutaris, et in te requies obliviscens laborum omnium, quoniam nullus alius tecum nec ad alia multa adipiscenda, quae non sunt quod tu, domine, singulariter in spe constituisti me».

Schönheit, das Gute, die Gerechtigkeit, die Frömmigkeit, die Tugend und für alles, was in sich selbst ist. „Denn ist jetzt vom Gleichen nicht in höherem Maß die Rede als auch vom Schönen selbst und dem Guten selbst und dem Gerechten und Frommen und, wie ich sage, von allem, das wir mit dem Begriff ‚des selbst, was ist' bezeichnen"[695]. Die Veränderung der schönen oder gleichen Dinge bedeutet nicht eine Veränderung der Ideen selbst. Die schönen Dinge erwerben ihre Schönheit aber nur durch Teilhabe an der unveränderlichen Schönheit, die durch die Teilgabe nicht ihre Identität verliert. „In den Dingen nämlich, die durch Teilhabe an der Größe groß sind, für die das Sein etwas anderes ist als das Großsein, wie es zum Beispiel bei einem großen Haus, bei einem großen Berg, bei einer großen Seele ist, in diesen Dingen also ist etwas anderes die Größe, etwas anderes, was durch die Größe groß ist, und so ist die Größe nicht, was ein großes Haus ist"[696]. Nach Platon ist die Idee der Größe ebenfalls groß, aber sie ist es nicht durch Teilhabe, sondern durch sich selbst. Die Idee der Größe ist identisch mit ihrem Großsein, wie auch die Idee der Schönheit identisch ist mit ihrem Schönsein. Mit seiner gegen die aristotelische Kategorienlehre gewendeten These, dass Gott identisch ist mit seinen Eigenschaften, steht Augustinus also im Gefolge Platons.

Aristoteles hat seine Kategorienlehre an der menschlichen Sprache und ihren logischen Strukturen abgelesen. Wenn Gott, wie Augustinus meint, kategorial nicht fassbar ist, dann bedeutet dies, dass er auch die Aussagemöglichkeiten der menschlichen Sprache übersteigt. Die logisch-grammatische Struktur des Satzes passt nicht auf die unwandelbare Einheit des wahren Seins. Gott ist unsagbar. Gleichwohl ist er Augustinus zufolge erfassbar in der noetischen Schau – momenthaft in diesem Leben und dauerhaft im jenseitigen. Im geistigen Aufstieg zu Gott muss der Mensch also die Sprache hinter dich lassen um zur Schau Gottes zu gelangen.

[695] Platon, *Phaidon* 75c, d.

[696] Augustinus, *De trinitate* V. 10. 11. «In rebus enim quae participatione magnitudinis magnae sunt quibus aliud est esse, aliud magnas esse sicut magna domus et magnus mons et magnus animus, in his ergo rebus aliud est magnitudo, aliud quod ab ea magnitudine magnum est, et prorsus non hoc est manitudo quod est magna domus».

3. Die Illumination der Seele

Nach Augustinus ist die Seele sich selbst entfremdet. Damit die Seele Gott finden kann, muss sie zuerst sich selbst finden. Der Grund für die Entfremdung der Seele von sich selbst ist ihre Entfernung von Gott. Also muss die Seele sich selbst suchen, weil durch die Aufhebung ihrer Selbstentfremdung auch die Entfremdung von Gott ignoriert wird.

Zunächst wendet sich die Seele zur Welt des sinnlich Wahrnehmbaren, um die Wahrheit zu suchen. Also versucht sie diese Welt durch die Erkenntnis zu durchdringen und sie stellt dabei fest, dass die Gesetze der Veränderung und der Wandlung die materielle Sphäre beherrschen. Über diese Sphäre kann es nach Augustinus kein gewisses Wissen und keine beständige Wahrheit geben. Die Seele entdeckt diese Welt durch die für eine bestimmte Aufgabe geschaffenen Sinne, die ihr übermitteln, was in der Welt des sinnlich Wahrnehmbaren geschieht. Auch bemerkt sie die Vorgänge des Entstehens und Vergehens. Durch diese Anschauung der Welt erkennt sie also, was „zeitlich“ und „veränderlich“ bedeuten. So macht sie die Erfahrung des Todes und der Sterblichkeit. Dadurch bemerkt die Seele auch ihre Verbindung mit dem materiellen Leib, dessen Leben sie ist. Aber die Fixierung auf den Leib ist für sie wie eine Fessel, die sie an die materielle Welt bindet. Der Leib bewirkt in der Seele viele Begierden und Lüste und wenn die Seele ihnen nachgibt, erliegt sie dem Vergänglichen und entfernt sich vom Göttlichen. Dieser Zustand ist für sie wie ein Tod, weil ihr Leben in der Beziehung zu Gott liegt. Doch wenn die Seele den Begierden folgt, dient sie dem Leib.

Das Erwachen der Seele spielt nach Augustinus eine wichtige Rolle in ihrer Befreiung von der Fixierung auf den Leib und die materielle Welt. Die Entdeckung der Seele, dass die Wahrheit nicht in dieser Welt ist, bringt sie dazu, sich auf sich selbst zu richten, um die Wahrheit zu finden. Hier zeigt sich der Unterschied zwischen der Seele und dem Leib: „Dieselbe Frage [Gottesfrage], an den Menschen gerichtet, muss an ihm seine Außenseite, den Leib von seiner Innerlichkeit, der Seele, unterscheiden“[697]. Durch die Rückkehr zu sich selbst erkennt die Seele, dass sie besser als der Leib ist und dass sie ihn vor Verderbnis bewahrt. Außerdem fasst sie ihre wahren Kräfte auf,

[697] Schöpf, A., Augustinus, Einführung in sein Philosophieren, S. 71.

d.h. ihr Vermögen Vorstellungen der Dinge zu produzieren und sich an sie zurückzuerinnern und sie zu verbinden.

Die Bewegung der Seele darf nach Augustinus aber nicht bei der Selbsterkenntnis stehen bleiben, sondern sie muss darüber hinaus zu Gott führen. Selbsterkenntnis führt zur Selbsttranszendenz. „Die Selbsterkenntnis ist also nicht das Ziel Augustins, sondern nur ein Mittel zur Gotteserkenntnis, eine notwendige Stufe, die überschritten werden muss“[698]. Augustinus rekapituliert seinen Gedanken folgendermaßen: „Geh nicht nach draußen, kehr wieder ein bei dir selbst! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Und wenn du deine Natur noch wandelbar findest, so schreite über dich selbst hinaus!“[699]. Hier wird der Mensch sich seiner Selbst bewusst und gewinnt Gewissheit seines wahren Seins, das über der materiellen Welt steht. Der Geist begreift sein Selbst als gegenwärtig. In seiner Selbstgegenwart wird er aber der Wahrheit gewahr, die in ihm präsent ist, aber nicht aus ihm stammt und ihn somit transzendiert. Um diese Wahrheit zu erreichen, muss der Mensch sein veränderliches Selbst überschreiten.

Dass die unwandelbare Wahrheit im inneren Menschen wohnt, ist ein metaphorischer Ausdruck Augustinus für die Tatsache, dass jeder Mensch – mag er eigens darauf reflektieren oder nicht – ein Wissen um Ideen besitzt, das in jedem Urteil zur Geltung kommt. Dieses Wissen um die höchsten, unveränderlichen Begriffe und Maßstäbe kann gerade wegen seiner Unveränderlichkeit nicht aus dem menschlichen Geist selbst stammen, sondern muss ihm von Gott eingegeben worden sein. „Wenn der menschliche Geist von allen Kreaturen Gott am nächsten steht, wenn er unmittelbar mit ihm verbunden ist, wenn sein innerstes Leben von dorther gleichsam gespeist wird, woher anders sollte er dann seine höchsten Inhalte, seine Ideen empfangen als eben von Gott, dem Ursprung allen Seins und Lebens“[700]. Demzufolge gibt es keinen Mittler zwischen dem Geist und Gott, den wir durch das unser Inneres erleuchtende Licht begreifen. Vielmehr steht der Geist durch die Präsenz der Wahrheit in ihm in unmittelbarer Verbindung zu Gott: „Denn zwischen unserem

[698] Trautmann, M., Zeichensprache, Zeigen als Symbol der Lehr-Lern-Situation bei Augustinus, S. 135.
[699] Augustinus, *De vera religione* XXXIX. 72. 202. «Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum».
[700] Hessen, J., Augustins Metaphysik der Erkenntnis, S. 18.

Geist, mit dem wir den Vater erkennen, und der Wahrheit, das ist, dem inneren Licht, durch das wir ihn erkennen, steht keine Kreatur“[701].

Das göttliche Licht ist im Geist des Menschen immer anwesend. Seine Erleuchtung im Sinne einer bewussten Wahrnehmung dieses Lichtes in einer intellektuellen Schau Gottes hängt aber davon ab, ob der Mensch dieses Licht sucht und sich ihm ausdrücklich zuwendet. Die Schau des Lichtes setzt ein bewusstes Überschreiten des Zeitlichen und des Veränderlichen hin zu dem Beständigen und Ewigen voraus. „Transzendieren in der Zeit heißt, den Schritt vom Einen zum Anderen, vom Ich zum Du zu tun. Metaphysisches Transzendieren aber heißt, den Schritt vom Endlichen zum Absoluten, von der Zeit zu der Ewigkeit, vom faktisch seienden Menschen hier und jetzt zum reinen Sein des Ursprungs selbst in faktischer Entsprechung (*similitudo* und *convenientia*) von Seiendem und Sein wahr in Zeit über Zeit hinaus zu tun“[702].

Es hatte sich bereits gezeigt, dass die Sprache unfähig ist, das Wesen Gottes zum Ausdruck zu bringen. Denn schon die Struktur einer Aussage impliziert eine Trennung Gottes als des Subjektes der Aussage von seinen im Prädikat ausgedrückten Eigenschaften. Eine solche Trennung kann es bei Gott, dem vollkommenen Wesen, aber nicht geben. In seinem Konzept des Aufstiegs macht Augustinus nun noch einmal deutlich, dass die Sprache auf dem Weg zur Schau des Lichtes zurückzulassen ist.

Die Aufstiegsstruktur weist drei Ebenen der Erkenntnis auf, nämlich die Erfahrung der sinnlichen Welt, die Selbsterkenntnis der Seele und die Erkenntnis Gottes als der alle Wahrheiten umfassenden Wahrheit. Die Erkenntnis der sinnlichen Welt führt zum Wissen um das, was akzidentiell und vergänglich ist und fördert die weitergehende Suche nach der immerwährenden, beständigen Wahrheit. Nach dem Erwerb der sinnlichen Erkenntnis kehrt die Seele zu sich selbst zurück. Dieses „Sich-Erkennen“ ist der Angelpunkt, um die ewige Wahrheit zu erfassen, weil die Seele durch dieses „Sich-Erkennen“ die Selbstgewissheit erhält, die es ihr ermöglicht, sich mit der ewigen Wahrheit zu verbinden. Die ewige Wahrheit ist sicher und gewiss und um sie begreifen zu können, muss das ergreifende Ich auch seiner selbst sicher und gewiss sein. Augustins Untersuchung des menschlichen Geistes dient dem Gedanken, dass die Verbindung des Geistes mit Gott mittels der Illumination zwischen zwei Polen der

[701] Augustinus, *De vera religione* LV. 113. 310. «…quia inter mentem nostram qua illum intellegimus partem, et veritatem, id est lucem interiorem per quam illum intellegimus, nulla interposita creatura est».
[702] Berlinger, R., Augustins dialogische Metaphysik, S. 187.

Gewissheit stattfindet, nämlich der ihrer selbst gewissen Seele, die sich Gott zuwendet, und Gott, der die Seele erleuchtet.

In der höchsten Stufe des Aufstiegs – der Schau des Lichtes– spielt die Sprache keine Rolle mehr, sondern die Erkenntnis wird durch die unmittelbare Verbindung mit Gott erworben. Hier bleibt das empfangene Wissen in der Seele als innere Erfahrung. So erlebt die Seele im Berühren des wahren Seins einen Moment der Ewigkeit und des Glücks. Doch der sprachliche Ausdruck bleibt notwendigerweise hinter dieser Erfahrung zurück. Deshalb kann kein „äußerer Lehrer" diese Erfahrung lehren, auch dann nicht, wenn er sie selbst gemacht hat. Höchstens vermag er auf sie hinzuweisen, indem er den Schüler dazu auffordert, selbst den Weg von außen in sein Inneres und von dort zur Schau der göttlichen Wahrheit zu gehen.

VI. Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit Augustins Sprachkritik und seiner Theorie des Sprachverstehens im Zusammenhang mit der Erkenntnistheorie. Sie zielt auf eine Erläuterung der Illuminationslehre. Im Mittelpunkt stehen dabei die Werke *De magistro*, *De doctrina christiana*, *Confessiones* und *De trinitate*, berücksichtigt werden aber auch die entsprechenden Passagen in seinen weiteren Schriften.

Im ersten Kapitel haben wir die drei wichtigsten Quellen der Philosophie Augustins behandelt, nämlich Platon, Plotin und den Manichäismus. In Bezug auf Platon (I.2.1) wurde dessen Betonung der Existenz der gewissen, beständigen, unbezweifelbaren Wahrheit dargelegt und die Erkenntnistheorie umrissen. So hat er zwischen der sinnlichen Erkenntnis und der geistigen Erkenntnis unterschieden. Die geistige Wahrnehmung richtet sich auf die Welt der Ideen und kulminiert im Begreifen des Grundes aller Wahrheiten und alles Seienden. Eine Zusammenfassung des Höhlengleichnisses sollte den Aufstiegsprozess verdeutlichen, der das Überschreiten der sinnlichen Welt – die Welt der Schatten – zu der geistigen Welt – der Welt der Ideen – beinhaltet. Es zeigt sich, dass Augustins Philosophie, obwohl sie von Platon stark beeinflusst ist, nicht einfach als Fortführung der platonischen Philosophie betrachtet werden kann, sondern ihr eigenes Charakteristikum hat. Augustinus hat die platonische Philosophie im Licht des Christentums gelesen. So hat er sich etwa der platonischen These, dass die Erkenntnis Erinnerung sei, nicht angeschlossen.

Plotins Philosophie (I.2.2) basiert auf der Unterscheidung zwischen zwei Welten, nämlich der geistigen Welt, die das Eine, den Nous und die Weltseele umfasst, und der Welt der materiellen Dinge. Hier wurde die Hypostasenlehre sowie der Begriff der Emanation erklärt. Deutliche Übereinstimmung zwischen Platon und Plotin zeigte sich in der These, dass der Körper die Seele fesselt. Damit sie die geistige Welt erreichen könne, müsse die Seele sich vom Körper befreien. Bei der Befreiung tritt die therapeutische Rolle der Philosophie hervor.

Augustinus lehnt sich in vielen Punkten an die Philosophie Platons und Plotins an. Ebenso wie diese meint er, die Seele sei der Grund des Lebens; die Materie sei eine Möglichkeit, die Form zu empfangen; die sinnliche Welt müsse überschritten werden, um die geistige Welt zu erreichen; der Mensch müsse zu sich selbst zurückkehren, um

zur Selbsterkenntnis zu gelangen, die eine wichtige Rolle im Aufstiegsprozess spielt. Doch andererseits insistiert Augustinus gegen das Emanationskonzept auf dem Schöpfungsgedanken, und er spricht von der reinen Materie als einem relativen Nichts. Der Manichäismus, der auf einem metaphysischen Dualismus basiert, stellt die dritte Quelle Augustins dar (I.2.3). Der Manichäismus behauptet, dass es zwei Prinzipien für die Welt gibt, nämlich das Lichtreich Gottes und das Reich der Finsternis. Mani integriert viele platonische und christliche Einzelthemen in seine Lehre, etwa die Lehre von Christus als Gottessohn und vom Parakleten. Die Erlösung liegt seines Erachtens in der Befreiung der Seele vom Körper. Der lange Aufenthalt der Seele im Körper verursache das Vergessen ihres erhabenen Ursprungs, an den sie daher erinnert werden müsse. Augustinus hat den Manichäismus heftig kritisiert und sich von den Fesseln dieser Lehre befreit, die seinen Erkenntnisdrang nicht erfüllen konnte.

Das zweite Kapitel beginnt mit der Behandlung von Augustins Schrift *De magistro*. In diesem Kapitel haben wir Augustins Sprachkritik behandelt, um die Ohnmacht der Sprache zu zeigen. Es zeigte sich, dass die Sprachkritik bei Augustinus zur Illuminationslehre führt. Wir haben dieses Kapitel hinsichtlich der behandelten Gedanken in Abschnitte eingeteilt.

Nach der Darlegung der zeichentheoretischen Ausführungen Augustins, haben wir das zentrale Thema des Gesprächs erörtert, nämlich die Unfähigkeit der Sprache zu lehren (II.1.3; II.1.5). Hier wird erklärt, worauf die Seele sich bezieht, wenn ein Wort ausgesprochen wird. Sie wendet sich dem bezeichneten Gegenstand zu und nicht dem Wort selbst, wenn es um das Ding (*pars rei*) geht. Dem Zeichen wendet sie sich zu, falls es um dessen Ort in der Rede geht (*pars orationis*). Dies führte zu der Frage, was besser ist, die Erkenntnis des Dinges oder die Erkenntnis des Zeichens. In diesem Bereich wurde die Beziehung des Zeichens zum Ding behandelt und gezeigt, welches der beiden den Vorrang hat. Nach Augustinus kann man das Zeichen nicht erkennen ohne das Ding zu kennen, das besser als das Zeichen ist.

Danach sind wir auf Augustins Frage gekommen, ob man ohne Zeichen lernen kann (II.1.4). Augustins These lautet: Falls man das Ding kennt, lernt man durch das Wort nichts, und falls das Ding unbekannt ist, lernt man nicht durch das Wort, sondern indem man das Ding kennen lernt. In beiden Fällen erfüllt das Wort die Aufgabe des Lehrens nicht. In diesem Zusammenhang diskutiert Augustinus die Rolle des Fragens

bei der Entdeckung der Dinge. So helfen die Fragen dem Menschen bei der Erinnerung an zuvor gesehene Dinge. Auch in diesem Fall lernt er nicht durch die Worte, sondern sie helfen bloß beim Zurückrufen der Bilder. Also ist die Sprache unfähig, die Wahrheiten der Dinge zu lehren, falls man die Dinge nicht vorher wahrgenommen hat.

Als Schluss der Behandlung von *De magistro* sind wir auf den Ersatz für die Sprache eingegangen (II.1.6). Wer lehrt die Wahrheiten der Dinge, wenn die Sprache es nicht vermag? Hier haben wir das Thema des inneren Lehrers, Christus, behandelt. Er ist das Licht, das den Menschen im Innern leuchtet und denen, die sich zu ihm hinwenden, die Wahrheiten der Dinge zeigt. Wer die Wahrheit sieht, braucht weiter keinen Lehrer.

Augustins Methode der Sprachkritik in *De magistro* (II.2) basiert auf folgenden Hauptpunkten, nämlich erstens der Unzulänglichkeit der Sprache und ihrer Unfähigkeit, die Wahrheit zu lehren, zweitens der Erklärung der Grundlagen der Illuminationstheorie, nämlich die Enthüllung der Wahrheit der Dinge mittels des inneren Lichtes, und einer unmittelbaren Verbindung mit den Objekten ohne Vermittlung von Sprache oder Vorstellung, und drittens der Sprache als Beweis für die Existenz Gottes. Zwei Punkte waren hier gesondert zu diskutieren: die Abgrenzung der Sprache und der innere Lehrer.

In Bezug auf die Abgrenzung der Sprache (II.2.1) haben wir den Hauptpunkt entfaltet, nämlich die Unfähigkeit der Sprache, die Aufgabe des Ausdrückens und der Kommunikation zu erfüllen. Diese Unfähigkeit liegt darin, dass sie die Distanz zwischen dem Wort und dem Ding nicht überschreiten kann. Denn die Erkenntnis des Dinges ist eine grundsätzliche Bedingung, um das Wort zu kennen. Zudem haben wir die Rolle der Dinge bei der Entstehung der sprachlichen Erkenntnis dargestellt. Bezüglich des inneren Lehrers (II.2.2) haben wir das von Augustinus hervorgehobene Problem genauer formuliert und uns darauf konzentriert, dass die Unmöglichkeit des Lernens durch die Sprache einen Ersatz erfordert, nämlich das Lernen mithilfe des inneren Lehrers, der zur Erkenntnis der Wahrheit in der Seele beiträgt und das Kriterium der Wahrheit und ihr Garant ist.

Im dritten Kapitel haben wir erklärt, dass Augustinus zufolge die Unfähigkeit der Sprache der erste Schritt zur Illumination ist. Am Anfang dieses Kapitel haben wir Augustins Definition der Sprache, seine Gedanken zur Entstehung der Sprache als

Konventionssystem und die Hinweisfunktion der Wörter besprochen. Die Rolle des sprachlichen Zeichens besteht in Hinweisen auf die Dinge und in der Anregung des Gedächtnisses. Hier tritt die ‚Kraft des Wortes' hervor, das durch seinen Bedeutungsgehalt ein intersubjektives Verständnis aufzubauen vermag.

Die Unfähigkeit der Sprache, die Wahrheit zu vermitteln, führt zur Frage nach der Wahrheit selbst. Denn die Sprachkritik enthält den Zweifel an der Wahrheitsfähigkeit der Sprache. In diesem Kontext haben wir das Gewissheitsproblem bei Augustinus in mehreren Hinsichten untersucht: erstens die Beschaffenheit des menschlichen Lebens, das auf der dauernden Suche basiert, um das Veränderliche zum Beständigen zu überschreiten; zweitens die Existenz unbezweifelbarer Wahrheiten, die unabhängig von der menschlichen Erfahrung sind; drittens die Analyse der Tätigkeit des menschlichen Ichs, die als wichtiges Element in der Illuminationstheorie betrachtet wird.

Die Gewissheitsfrage kann nicht von der Wahrheitsfrage getrennt werden, weil die zu erreichende Wahrheit gewiss sein muss. Daher bestimmt Augustinus das Ziel des Lebens als das Erreichen der wahren Erkenntnis (III.1). Das Leben spielt sich zwischen zwei Polen ab, nämlich der Unruhe und der Ruhe. Die Quelle der Unruhe ist nach Augustinus die Erfahrung des Endlichen. Die Unruhe ist verbunden mit dem Mangel, der Wegnahme des Seins und dem Verlust der Identität. Diese Vorgänge beherrschen die materielle Welt. Denn die sinnlich wahrnehmbaren Dinge verändern sich mit der Materie, aus der sie bestehen. Deswegen können sie nicht der Ort der vom Menschen gesuchten Wahrheit sein. Also muss man die sinnlich wahrnehmbare Welt überschreiten, um die unveränderlichen, gewissen Wahrheiten zu erreichen. Wir haben mit Augustinus drei Arten der beständigen, unbezweifelbaren Wahrheiten behandelt, nämlich erstens die logischen Grundsätze und die Zahlen, zweitens die ethischen und ästhetischen Normen und drittens das Ich selbst.

Wir haben gezeigt, dass nach Augustinus die logischen Grundsätze (III.2.1) unabhängig von der menschlichen Erfahrung sind und dass sie ihre Gewissheit und Richtigkeit in sich selbst haben. Denn ein Satz kann nicht gleichzeitig richtig und falsch sein; falls er richtig ist, muss seine Antithese falsch sein. Hier wurde das Identitätsprinzip betont. Auch die Zahlen sind unabhängig von der menschlichen Erfahrung. Sie verändern sich nicht gemäß der Änderung der Zeit und des Raumes und

werden nicht durch die Sinne wahrgenommen, sondern durch den Geist. In Bezug auf die ethischen und ästhetischen Normen (III.2.2) haben wir mit Augustinus erklärt, dass man nicht über sie urteilt, sondern mithilfe ihrer die Dinge beurteilt.

Diese Wahrheiten erfordern nach Augustinus ein Selbst, das sie begreift, und das ebenfalls gewiss und unbezweifelbar sein muss. Aus diesem Grund haben wir das Thema des Ichs und seiner Tätigkeit berührt (III.2.3). Der erste gewisse Moment ist das Leben. Denn der Mensch lebt und weiß, dass er lebt. Er kann an allem zweifeln außer an dem zweifelnden Ich, und der Zweifel bezieht sich auf alles außer auf die Tat des Zweifelns. Also ist der Zweifelsmoment im Grunde ein Moment der Gewissheit. Danach haben wir gezeigt, dass der Zweifel von geistigen Tätigkeiten, die voneinander nicht getrennt sind, begleitet wird, nämlich von der Erinnerung, dem Einsehen, dem Willen, dem Wissen, dem Denken und dem Urteilen. Demgemäß haben wir die Beziehung zwischen dem Wissen, der Liebe und dem Willen abgehandelt und gezeigt, dass das Wissen der Liebe vorausgeht und die Liebe zu der Ergänzung des Wissens beiträgt. Deswegen will man wissen, was man liebt; man liebt, was man weiß und will, und man weiß, was man liebt und will.

Der wichtigste Punkt in der Behandlung des Themas „Ich“ ist für Augustinus die Selbstgewissheit. Der Grund der Selbstgewissheit besteht in der Einheit zwischen dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden Objekt. Durch das Begreifen seiner selbst erkennt der Geist nach Augustinus seine Verschiedenheit von den Objekten der äußeren Welt. In der Selbsterkenntnis verhält sich der Geist reflexiv. Er sucht sich, will sich erkennen, liebt, was er will und erkennt. Diese geistigen Tätigkeiten sind von einander nicht zu trennen, sondern sie bilden im Akt der Selbstreflexion ein vollendetes Ganzes. Also ist der Ort dieser Wahrheit nicht draußen oder in der sinnlich wahrnehmbaren Welt, sondern im Innern des Menschen, wo es Gewissheit und Sicherheit gibt[703]. Durch die Behandlung des Gewissheitsproblems haben wir gezeigt, dass nach Augustinus der absolute Zweifel unmöglich ist.

Nach der Analyse des Ichs bei Augustinus haben wir Descartes‘ Behandlung des gleichen Themas dargelegt, um die Übereinstimmung und den Unterschied zwischen beiden darzustellen (III.2.4). Descartes sieht wie Augustinus, dass der Zweifel

[703] Vgl. Augustinus, *De vera religione* XXXIX. 72. 202. «Geh nicht nach draußen, kehr wieder ein bei dir selbst! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit».

notwendig ist, um die unbezweifelbaren Wahrheiten zu erreichen. Das Ich ist immer gegenwärtig in allen von ihm vollzogenen Bewusstseinsakten. Aber auch wenn man an allem zweifelt, kann man doch das zweifelnde Ich nicht bezweifeln, weil der Zweifelsprozess selbst ein Bewusstseinsakt ist. Folglich nennt Descartes das Ich „res cogitans“ oder „denkende Substanz“, die sich dadurch von der göttlichen Substanz unterscheidet, dass sie von ihm geschaffen wurde. Augustins Behandlung unterscheidet sich von derjenigen Descartes‘ dadurch, dass ihmzufolge das Denken eine reflektierte Tätigkeit ist. Nach Descartes ist das Ich sich seines auf die Dinge angewandten Denkens sicher, während es sich bei Augustinus seines Denkens an das eigene selbst gewiss ist.

Weiterhin haben wir uns Augustins Gedanken zur Entstehung des gesprochenen Wortes im Geist zugewendet und sind auf das Thema des inneren Wortes (III.3) gekommen. Der Grund der Sprache befindet sich Augustinus zufolge im Denken, und die Gedanken sind ungesprochene Worte. Demgemäß ist das gesprochene Wort der Ausdruck eines inneren Wortes, dessen Referenz das Wissen ist. Wenn also das Wissen richtig ist, ist das innere Wort richtig, und wenn das Wissen falsch ist, ist das innere Wort falsch. Die Quelle des Wissens liegt nach Augustinus entweder in der Sinneswahrnehmung oder im Zeugnis anderer Menschen oder im Geist selbst. Die von den Sinnen und dem Zeugnis der anderen Menschen angebotene Erkenntnis ist unsicher. Dagegen hat die Erkenntnis, die der Geist durch sich selbst erwirbt, einen höheren Grad der Gewissheit, weil der Geist das Objekt der Erkenntnis hier unmittelbar betrachten kann. Der Garant für dieses gewisse Wissen ist Augustinus zufolge der innere Lehrer, der dem Geist die Wahrheiten der Dinge zeigt.

Im vierten Kapitel haben wir uns der positiven Bedeutung zugewendet, die Augustinus der Sprache zuschreibt. Hier war zu klären, inwieweit die Sprache doch eine Möglichkeit bereitstellt, die Wahrheit zu erreichen. Vor allem war die Hermeneutiktheorie Augustins darzustellen und zu analysieren.

Zunächst haben wir Augustins höchstes Kriterium in der Hermeneutik – die *caritas* – herausgestellt. Der Eintritt in die Hermeneutik und in die Möglichkeit des Textverstehens geschieht nach Augustinus durch die *caritas* (IV.1). Im Kontext der Behandlung der *caritas* als ethischem Prinzip haben wir den Unterschied zwischen *uti* und *frui* geklärt. Der Mensch strebt danach, glücklich zu sein. Der Genuss zielt auf das

Glück, während die gebrauchten Dinge dem Menschen dabei helfen sollen, die Glückseligkeit zu erreichen. Das einzige Gut, das der Mensch Augustinus zufolge genießen soll, ist Gott. Deswegen muss jede Liebe, die sich zu einem anderen Gut hinwendet, in die Liebe zu Gott eingefügt werden. Augustinus unterscheidet zwischen *caritas* und *cupiditas*. *Caritas* ist die wahre Liebe, die allein in Gott das zu genießende Gut findet, während *cupiditas* die falsche Liebe ist, die das Glück in den veränderlichen Dingen zu finden hofft. Daraufhin haben wir das Doppelgebot der Liebe[704] behandelt und gezeigt, dass nach Augustinus die Liebe zum Nächsten in die Liebe zu Gott eingefügt werden muss.

Nach der Abhandlung der ethischen Seite der *caritas* sind wir auf ihre Bedeutung für das Textverstehen eingegangen. Nach Augustinus ist die Erweckung der *caritas* der Zweck der Heiligen Schrift und das Lesen und Verstehen der Heiligen Schrift muss im Kontext der *caritas* geschehen. Die *caritas* ist somit die Voraussetzung und das Ziel der Bibellektüre. Sie allein ist der Garant für das richtige Verstehen des Textes. Deshalb sind nach Augustinus diejenigen Verse, die das Liebesgebot als ethisches Prinzip enthalten, selbst nicht Gegenstand der Interpretation, sondern Schlüssel zur Deutung anderer, unklarer oder mehrdeutiger Stellen.

Augustinus war nicht der einzige, der für die Lektüre der Heiligen Schrift Regeln aufzustellen versucht hat, sondern bereits der Donatist Tyconius hatte ein Buch – *Liber Regularum* – über das gleiche Thema geschrieben (IV.2). Dieses Buch enthält sieben Regeln, deren Beachtung nach Tyconius' Meinung zum Verstehen der Heiligen Schrift notwendig ist. Aus diesem Grund haben wir Augustins Lektüre des *Liber Regularum* und seine Kritik an ihm dargestellt. Obwohl Augustinus mit Tyconius in verschiedenen Punkten übereinstimmt, ergänzt er den Titel der zweiten Regel „*De Domini corpore bipertito*“ durch „*verum atque permixtum*“ oder „*verum atque simulatum*“, worin Augustins Überzeugung von der Kirche als einer aus guten und bösen Menschen gemischten Vereinigung zum Ausdruck kommt. Weiterhin fordert er, dass die sieben Regeln (außer der dritten – *De promissis et lege*) aus einander verstanden werden müssen. Schließlich zeigte sich, dass Tyconius sich nicht an die „*ars rhetorica*“ anlehnt – im Gegensatz zu Augustinus. Insgesamt wollte Augustinus den *Liber Regularum* nicht ersetzen, sondern verbessern.

[704] Vgl. Joh.13, 34; 15, 12 -17.

Bevor wir die sprachlichen Regeln der Hermeneutik Augustins erörtert haben, wurde hervorgehoben, dass nach Augustinus der Text der Heiligen Schrift das einzige Mittel für den Menschen zur Erlangung des Glücks ist (IV.3). Die Schrift ist ein von Gott gegebenes Zeichen, das wiederum durch menschliche Zeichen – die Sprache – ausgedrückt wird. Also untersteht die Sprache dem Willen Gottes und seiner Autorität. Danach haben wir den von Augustinus in *De doctrina christiana* dargestellten Aufstiegsprozess dargelegt. Was diese Aufstiegskonzeption auszeichnet, ist die Möglichkeit, die Wahrheit durch die Heilige Schrift zu erreichen. Zudem wurde die Rolle der ethischen und erkenntnistheoretischen Begriffe für diesen Aufstieg erhoben, wie etwa Autorität, caritas und Glaube. Wir haben betont, dass sich Augustinus auf die dritte Stufe – das Wissen – konzentriert, die der Angelpunkt beim Aufstieg zu den weiteren Stufen ist. Deren entscheidender Punkt ist die *caritas*. Durch sie erhebt sich die Seele allmählich, bis sie ihr Ziel – nämlich Gott als die ewige Wahrheit – findet. Wir haben gezeigt, dass Augustinus hier nicht nur das „Wie" des Aufstiegs und des Erreichens der Wahrheit erklärt, sondern auch darlegt, wie man im Verstehen der Heiligen Schrift Fortschritte machen kann, um zum wahren Ziel zu gelangen.

Vor der Darstellung der von Augustinus aufgestellten speziellen hermeneutischen Regeln haben wir einen allgemeinen Überblick über seine Zeichentheorie gegeben (IV.4). Hier waren die Definition des Zeichens, seine Aufgabe, die Entstehung der Sprache und die Verbindung zwischen dem Zeichen und dem Ding zu besprechen sowie die Unterscheidung zwischen natürlichen und konventionellen Zeichen. Ab diesem Punkt berührt Augustinus den eigentlichen Gegenstand seiner Hermeneutik, nämlich den geschriebenen Text, der ein auf bestimmte Dinge hinweisendes Zeichensystem darstellt.

In einer Analyse von *De doctrina christiana* (IV.5) haben wir uns zunächst Augustins Erörterung des Problems des Missverständnisses gewidmet. Der Grund des Missverständnisses besteht darin, dass das Zeichen entweder unbekannt oder doppeldeutig ist. Danach haben wir zwei Varianten des Zeichens unterschieden: *signa propria*, die auf das Ding unmittelbar zeigen und an sich klar sind, und *signa translata*, die nur indirekt bezeichnen. Nach Augustinus muss man den Zweck betrachten, der hinter der Verwendung des Zeichens steht. Bei den *signa translata* ist die wörtliche Bedeutung zugunsten der übertragenen Bedeutung zu ignorieren.

Anschließend war Augustins Unterscheidung von *signa data*, *signa translata* und *signa ambigua* zu erläutern.

In Bezug auf *signa data* (IV.5.1) kam zunächst die Schwierigkeit des Übersetzens zur Sprache. Die Übersetzung ist die Umsetzung des Textes in eine andere Sprache gemäß bestimmten Regeln. Deren Kenntnis ist notwendig, um den übersetzten Text im Licht des Originaltextes verstehen zu können. Sprachliche Kenntnisse tragen entscheidend zum Erkennen der Bedeutung der Zeichen bei.

Bei den *signa translata* (IV.5.2) spielt dagegen nicht die sprachliche Kenntnis die zentrale Rolle beim Verstehen des Zeichens, sondern das Wissen um die latente, indirekte Bedeutung des Zeichens. Hier ist ein Wissen um die Eigenschaften der direkt bezeichneten Dinge nötig, um die indirekte Bedeutung zu erfassen. Daher werden die Wissenschaften als Hilfsmittel des Textverstehens benötigt (IV.5.3). Also haben wir uns Augustins Unterscheidung zweier Varianten der Wissenschaften zugewendet, nämlich das von Menschen eingerichtete Wissen und das nicht von Menschen eingerichtete Wissen. Bezüglich des von Menschen eingerichteten Wissens (IV.5.3.1) haben wir dargelegt, dass Augustinus es vor allem im Kontext des Aberglaubens sieht, wie z.B. die Astrologie, und es daher nicht als Hilfsmittel bei der Auslegung der Heiligen Schrift zulässt. Das nicht von Menschen eingerichtete Wissen (IV.5.3.2) stützt sich nach Augustinus entweder auf die sinnliche Wahrnehmung – dies ist der Fall in Geschichtskunde, Naturwissenschaft und den Handwerken – oder auf die geistige Erfassung, wie in Dialektik und Mathematik. Die Kenntnis all dieser Wissenschaften ist nach Augustinus notwendig, um die Heilige Schrift zu verstehen. Denn die Geschichtskunde ermöglicht es dem Leser, sich der historischen Verhältnisse zu vergewissern und die geschichtlichen Bedingungen zu kennen, unter denen der Text geschrieben oder eine bestimmte Tat ausgeführt wurde. Die Naturwissenschaft lehrt den Leser die Eigenschaften der Dinge und der Lebewesen und lässt ihn verstehen, warum bestimmte Dinge im Text der Bibel erwähnt werden. Nach Augustinus ist die Dialektik die Wissenschaft des Disputierens und ihre Wichtigkeit entspringt daraus, dass sie gemeinsam mit der Logik viele Fragen lösen kann, die bei der Interpretation der Heiligen Schrift auftreten.

In Bezug auf die *signa ambigua* (IV.5.4) war zu bemerken, dass das Verständnis dieser Zeichenvariante die Kenntnis der *signa data* und *signa translata* voraussetzt,

weil sich die Doppeldeutigkeit auf beide bezieht. Die Doppeldeutigkeit der *signa data* besteht entweder in der unklaren Verbindung der Worte miteinander[705] oder in der falschen Artikulation. Schon hier kann der Leser nach Augustinus die Glaubensregel als Hilfsmittel zum Verständnis verwenden. Die sich auf die *signa translata* beziehende Doppeldeutigkeit liegt in der Frage, ob der Text wörtlich oder figürlich verstanden werden muss. In diesem Zusammenhang haben wir dargestellt, was Augustinus mit „Knechtschaft“ meint, nämlich die Abhängigkeit vom Wortsinn des Textes, die daran hindert, zur wahren Bedeutung vorzudringen. Hier ist es nach Augustinus unerlässlich, die beiden Hermeneutikregeln – *caritas* und die Glaubensregel – anzuwenden, weil sie die Schlüssel zum Verständnis der Heiligen Schrift sind. Zudem haben wir gezeigt, dass Augustinus die Beachtung des sozialen und geschichtlichen Kontexts einer Handlung fordert, damit der Text auf die richtige Weise verstanden wird. Schließlich erwies sich die Erkenntnis der Tropen als wichtig, weil die Bibel-Autoren alle Redeweisen benutzt haben.

Nach der Behandlung der theoretischen Seite kamen wir auf die praktische Seite des Textverstehens zu sprechen (IV.6). Hier wurde der Prozess des Weitergebens erörtert, sowie die Möglichkeit, sich über den Text in der Rede zu äußern. In diesem Fall bekommt das Verstehen der Heiligen Schrift die Form der Worte, die im Geist des Redners entstehen, ausgesprochen und von einem Zuhörer gehört werden. Der Zweck des Sprechens besteht darin, die Aufmerksamkeit des Zuhörers auf etwas zu lenken – darin besteht auch das Wesen des Lehrens des äußeren Lehrers. Der Redner muss die Rhetorik beherrschen, damit er seine Gedanken auf die richtige Weise überliefern kann. Demgemäß ist die Rhetorik das behandelte Thema in diesem Abschnitt.

Nach Augustinus muss die Rhetorik, die von sich her zum Guten wie zum Schlechten fähig ist, zur Dienerin der Wahrheit gemacht werden. Der Rhetor kann auf drei Weisen reden, nämlich *docilis*, *intentus* und *benevolus*, die mit drei Stilarten verbunden sind: dem verhaltenen Stil, dem gemäßigten Stil und dem erhabenen Stil. Jede Stilart spielt bei der Beeinflussung des Zuhörers eine eigene Rolle. Im verhaltenen Stil (*docilis*) strebt der Redner danach, durch die Beantwortung aufgeworfener Fragen zu lehren. Er verwendet den gemäßigten Stil (*intentus*), wenn er etwas loben oder tadeln will. Damit diese Stilart ihre Aufgabe erfüllt, muss sie durch

[705] Die lateinische Sprache wurde ohne Zwischenräume geschrieben – *scriptio continua*.

eine schöne Sprache gekennzeichnet sein, so dass sie die Aufmerksamkeit des Zuhörers anzieht. Der erhabene Stil (*benevolus*) wird verwendet, wenn der Redner etwas vom Zuhörer zu tun verlangt. Augustinus hebt auch die ethische Seite im Verhalten des Redners hervor, denn der Redner muss selbst befolgen, was er lehrt, sonst würde er keinen Eindruck auf den Zuhörer machen.

Augustinus betont die Rolle des Heiligen Geistes bei der Inspiration der Worte[706]. Die Erkenntnis wird von Gott empfangen, man lernt von Gott und wenn der passende Zeitpunkt kommt, wird das innere Wissen durch die Worte, bei deren Auswahl Gott hilft, ausgedrückt. Auch in diesem Zusammenhang spielt der innere Lehrer also eine Rolle. Wie gesehen, hat Augustinus in der Sprachkritik die Unfähigkeit der Sprache, die Wahrheit zu erfassen, dargestellt. Diese Unfähigkeit soll durch das Aufstellen sprachlicher Regeln für das Verstehen des Textes überwunden werden, wobei die caritas und die Glaubensregel als hermeneutische Prinzipien entscheidend sind.

Das Thema der Inspiration des Schriftauslegers weist bereits auf die Notwendigkeit der Illumination hin, der wir uns im fünften Kapitel zuwenden. Hier haben wir die metaphysische Seite in der Philosophie Augustins diskutiert. Dies war notwendig, weil die Illumination eine Verbindung zwischen Gott und der Seele herstellt. Zudem zeigt unsere Darstellung, wie die Seele während des Aufstiegsprozesses Erkenntnis, erwirbt und schließlich verdeutlicht sie nochmals die Unfähigkeit der Sprache, metaphysische Wahrheiten auszudrücken.

Im ersten Abschnitt haben wir das Wesen der Seele und ihre Eigenschaften behandelt (V.1.1) und sind danach auf die Verbindung der Seele mit dem Körper eingegangen. Danach haben wir den Unterschied zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der Erkenntnis erklärt. Die Wahrnehmung der Dinge durch die Sinne bedeutet noch keine Erkenntnis. Diese entsteht vielmehr erst aus der Erfassung der Dinge mittels des Geistes. Nach der Aufklärung des Wesens der Seele und ihrer Eigenschaften haben wir die Stufen der Tätigkeit der Seele behandelt. Hier wurde der Aufstiegsprozess gemäß den folgenden Werken dargelegt: *De quantitate animae*,

[706] Vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 4. XV,.23. 89. «Durch Gott soll derjenige, der sowohl wissen als auch lehren will, alles lernen, was gelehrt werden muss, und er soll sich die Fähigkeit erwerben zu sprechen, wie sie sich für einen kirchlichen Menschen ziemt. Wenn der Zeitpunkt für seine Rede gekommen ist, soll er aber bedenken, dass auf einen guten Verstand eher passt, was der Herr sagt: »Überlegt nicht, auf welche Weise oder was ihr sprechen soll; es wird euch nämlich in jener Stunde eingegeben werden, was ihr sprechen sollt. Denn es seid nicht ihr, die sprechen, sondern der Geist eures Vaters, der in euch spricht« [Mt10, 19f]».

Confessiones und *De vera religione* (V. 1.2-4). In allen Modellen spielt die Vernunft eine Hauptrolle beim Aufstieg.

Bevor wir die Aufstiegsstruktur weiter diskutieren konnten, mussten wir Augustins Gedanken über die Natur des höchsten Wesens darlegen (V.2). Nach Augustinus verweist jedes endliche Seiende auf einen Schöpfer, weil es die Ursache seiner Existenz nicht in sich trägt. Also führt die Erfahrung mit dem Endlichen notwendig zu der Erkenntnis des Unendlichen. Dementsprechend führt Augustinus einen Gottesbeweis, der auf der Betrachtung der wechselhaften Welt und der emporsteigenden Hierarchie fußt. Die Erkenntnis Gottes erfordert das Überschreiten der sinnlichen Welt und der Seele samt ihren natürlichen Kräften.

Danach haben wir die Gottes-Definition bei Augustinus dargestellt. Er ist nämlich eine Substanz, die ihr Sein in sich und für sich hat. Er ist unteilbar und beständig, weil Teilbarkeit und Veränderlichkeit Eigenschaften der Körper sind. Außerdem besitzt diese Substanz die absolute Harmonie. Weil dieses Wesen unveränderlich ist, steht es außerhalb von Zeit und Raum. Als ewiges ist es unwandelbar, beständig und zeitlos. Dieses Wesen hat sowohl die Materie erschaffen als auch die Formung der Materie – sei es durch Erst- oder Zweitursachen – bewirkt. Da es den Dingen ihre Bestimmtheit und somit ihre Wahrheit verleiht, gilt es im metaphysischen Sinne als die Wahrheit selbst, die die Quelle aller Dingwahrheit und aller Aussagenwahrheit ist. Die Eigenschaften Gottes sind nach Augustinus vom göttlichen Wesen nicht trennbar (V.2.2). Hier haben wir gezeigt, dass die göttlichen Eigenschaften identisch sind mit Gott. Außerdem haben wir Augustins Widerspruch gegen die Kategorienlehre des Aristoteles aufgeführt. Es wurde gezeigt, dass die Substanz-Akzidenz Ontologie Augustinus zufolge nicht auf Gott anwendbar ist. Daher ist alles Sprechen über Gott bloß eine Allegorie. Alle Aussagen über Gott stehen unter der Bedingung, dass man sich ihrer Inadäquatheit bewusst bleibt.

Im letzten Abschnitt des fünften Kapitels (V.3) haben wir nochmals die Aufstiegsstruktur dargelegt. Die sinnlich wahrnehmbare Welt ist zu überschreiten, damit in die geistige Welt eingedrungen und diese als obere aufgefasst werden kann. Gleichzeitig wird klar, dass die Seele sich reinigen und sich und ihre Fähigkeit erkennen muss, damit sie sich mit der intelligiblen Welt verbinden kann. Da die Seele nicht materiell ist, ist sie grundsätzlich fähig, das Geistige zu begreifen. So haben wir

gezeigt, dass es im Aufstiegsprozess drei Stufen gibt: die Erkenntnis der sinnlichen Welt, die Selbsterkenntnis der Seele und die Erkenntnis Gottes, der die alle Wahrheiten umfassende Wahrheit ist. Die Erkenntnis der sinnlichen Welt führt zur Suche nach der beständigen, geistigen Wahrheit. Das Sich-Erkennen ist eine grundsätzliche Bedingung, damit die Seele die ewige Wahrheit erfasst. Auf der letzten Stufe, auf der die Wahrheit begriffen wird, spielt nach Augustinus die Sprache keine Rolle mehr. Vielmehr besteht hier eine unmittelbare Verbindung mit der oberen Wahrheit. Die Erkenntnis, die die Seele hier erwirbt, ist eine geistige Erfahrung, die als inneres Wort beim Menschen bleibt. Insgesamt hat sich gezeigt, dass die Illumination ein kognitiver Prozess ist, der die Erkenntnis materieller Dinge und die Selbsterkenntnis voraussetzt und überschreitet. Die Untersuchung der Zeichen- und Sprachtheorie Augustins hat gezeigt, dass die Sprache eher der Ebene der Erkenntnis sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände als der Erfassung des Unendlichen zuzuordnen ist.

Literaturverzeichnis

1. Werke Augustins

Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas, Corpus Christianorum (series Latina) XLIX, (ed. K.-D. Dauer), 1985.

Confessiones: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (ed. Skutella/H. Juergens, W. Schaub), 1996.

Contra academicos, *De beata vita necnon De ordine libri*, Stromata patristica et mediaevalia Bd. 2 (ed. Green), 1956.

De civitate dei, in: Corpus Christianorum (series Latina) XLVII; XLVIII (ed. Dombart-Kalb), 1955.

De dialectica, ed. Pinborg, translated with introduction by Darell Jackson, Dordrecht and Boston 1975.

De doctrina christiana: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 80 (ed. Green), 1963, S. 3-169.

De Genesi ad litteram, in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 28, 1 (ed. J. Zycha), 1894.

De immortalitate animae, in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 89 (ed. W. Hörmann), 1986.

De libero arbitrio, in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 74 (ed. Green), 1956.

De magistro, in: Corpus Christianorum, Bd. 29, Pars II (ed. K.-D. Daur), 1970, S. 157-203.

De quantitate animae, in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 89 (ed. W. Hörmann), 1986.

De trinitate, in: Corpus Christianorum (series Latina) Bde. 50/50a, (ed. Mountain). 1968.

De utilitate credendi, in Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 25/1 (ed. J. Zycha), 1891.

De vera religione: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 77 (ed. Green), 1961.

In Johannis evangelium tractatus CXXIV, in: Corpus Christianorum (series Latina) Bd. 36 (ed. R. Willems), 1954.

Retractationes, in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 36 (ed. Knöll), 1902.

Soliloquia, in: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 89 (ed. W. Hörmann), 1986.

Übersetzungen der Werke Augustins

Augustinus Bekenntnisse, Lateinisch/Deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Bernhart mit einem Vorwort von E. L. Grasmück, Baden-Baden 1987.

Augustinus Selbstgespräche, Lateinisch/Deutsch, hrsg. P. Remark, München [1]1951.

De beate vita/Über das Glück, Lateinisch/Deutsch, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von I. Schwarz-Kirchenbauer und W. Schwarz, Stuttgart 1982.

De magistro/Über den Lehrer, Lateinisch/Deutsch, übers. u. hrsg. von B. Mojsisch, Stuttgart 1998.

De trinitate (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang: Buch V), Lateinisch/Deutsch, neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von J. Kreuzer, Hamburg: Meiner 2001.

De utilitate credendi/Über den Nutzen des Glaubens, Lateinisch/Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Andreas Hoffmann, Freiburg i. Br., Basel, Wien 1992.

De vera religione/Über die wahre Religion, Lateinisch/Deutsch, übers. u. hrsg. Von W. Thimme, Stuttgart 1983.

Die christliche Bildung (De doctrina christiana), Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von K. Pollmann, Stuttgart 2002.

Die Größe der Seele/De Quantitate Animae Liber Unus, übers. von Carl Johann Perl, Paderborn 1960.

Die Retractationen in zwei Büchern/Retractationum Libri Duo, in deutscher Sprache von Carl Johann Perl, Paderborn 1976.

Philosophische Frühdialoge. Gegen die Akademiker. Über das Glück. Über die Ordnung. Eingel. übers. und erl. von B. R. Voss, I. Schwarz-Kirchenbauer, W. Schwarz und E. Mühlenberg, Zürich, München 1972.

Selbstgespräche über Gott und die Unsterblichkeit der Seele, Lateinisch/Deutsch, Gestaltung des lateinischen Textes von H. Fuchs. Einführung, Übertragung, Erläuterungen und Anmerkungen von H. Müller, München, Zürich 1986.

Suche nach dem wahren Leben. Confessiones X/Bekenntnisse 10. Lateinisch/Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer, Hamburg 2006.

Theologische Frühschriften. Vom Freien Willen. Von der wahren Religion, übersetzt und erläutert von Wilhelm Timme, Zürich, Stuttgart 1962.

Über den Dreieinigen Gott, ausgewählt und übertragen von M. Schmaus, Leipzig 1936.

Über den Wortlaut der Genesis/De Genesi ad litteram libri duodecim. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern.übers. von Carl Johann Perl, Paderborn 1964.

Vom Gottesstaat (De civitate Dei), übers. v. W. Thimme; eingeleitet und kommentiert von C. Andresen, München 2007.

Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Th. Specht, Bd. I, Kempten und München 1913.

2. Weitere Quellen

Descartes, R., *Meditationes de Prima Philosophia*, in: Descartes, Œuvres Bd. 7, hrsg. von Ch. Adam und P. Tannery, Paris, 1973. (Übersetzung: René Descartes, *Meditationen über die Erste Philosophie*, Lateinisch/Deutsch, übersetzt und hrsg. von G. Schmidt, Stuttgart, 1986).

Descartes, R., *Die Prinzipien der Philosophie*, Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Christian Wohlers, Hamburg 2007.

Platon, *Phaidon*, Übersetzt und herausgegeben von Barbara Zehnpfennig. Griechisch/Deutsch, Hamburg 1991.

Plato, *Sämtliche Werke,* übers. von Friedrich Schleiermacher, neu hrsg. von Ursula Wolf, Band 2, Lysis, Symposion, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros, [31]Hamburg 2006.

Plato, *Sämtliche Werke,* übers. von Friedrich Schleiermacher, neu herausgegeben von Ursula Wolf, Band 3, Kratylos, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Philebos, Briefe, [34]Reinbek bei Hamburg 2004.

Platon, *Gorgias*, Übersetzung und Kommentar von Joachim Dalfen, Göttingen 2004.

Platons Menon, Herausgegeben, übersetzt und nach dem Inhalt erklärt von Reinhold Merkelbach, Frankfurt 1988.

Plotin, *Seele - Geist – Eines. Enneade IV 8, V 4, V 1, V 6 und V 3*, Griechischer Lesetext und Übersetzung von Richard Harder, Hamburg 1990.

Tyconius, *The Book of Rules*, Translated, with an Introduction & Notes by William S. Babcock, Atlanta, Georgia1989.

Victorinus, C. Marius: *Liber de definitionibus*. Eine spätantike Theorie der Definition und des Definierens. Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar. Andreas Pronay (Hrsg.), Frankfurt am Main 1997.

3. Sekundärliteratur

Angehrn, E. (2005), *Der Weg zur Metaphysik: Vorsokratik, Platon, Aristoteles*, Weilerswist.

Asmussen, J. P., Böhlig, A. (1995), *Die Gnosis. Der Manichäismus*. Unter Mitwirkung von Jes Peter Asmussen, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Alexander Böhlig, Zürich.

Berlinger, R. (1962), *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt a. Main.

Bochet, I. (2004), *Le firmament de l'écriture. l'herméneutique augustinienne*, Paris.

Böhme, G. (2000), *Platons theoretische Philosophie*, Stuttgart, Weimar.

Boros, L. (Hrsg.) (1982), *Augustinus, Aufstieg zu Gott*. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Ladislaus Boros, Olten.

Borsche, T. (1981), *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*, Stuttgart.

Borsche, T. (1986), „Macht und Ohnmacht der Wörter. Bemerkungen zu Augustins ‚De magistro'", in: Mojsisch (1986), S. 121-152.

Borsche, T. (1990), *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*, München.

Borsche, T. (Hrsg.) (1992), *Zur Philosophie des Zeichens*, Berlin.

Borsche, T. (Hrsg.) (1996), *Klassiker der Sprachphilosophie: von Platon bis Noam Chomsky*, München.

Brachtendorf, J. (2000), *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in „De Trinitate"*, Hamburg.

Brachtendorf, J. (2000), *Gott und sein Bild. Augustinus „De Trinitate" im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn, München, Wien, Zürich.

Brachtendorf, J. (2005), *Augustins „Confessiones"*, Darmstadt.

Brechtken, J. (1975), *Augustinus Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik*, Meisenheim am Glan.

Bright, P. (1989), *Tyconius and his Interpreters: A study of the epitomes of The Book of Rules*, in: Wuellner (1989), S. 1-22.

Bryder, P. (Hrsg.) (1988), *Manichaean studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism*. August 5-9, 1987, Department of History of Religions Lund University Sweden, Lund.

Coseriu, E. (1975), *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht. Teil I: Von der Antike bis Leibnitz*. Vorlesung, gehalten im Winter-Semester 1968/69 an der Universität Tübingen, [2]Tübingen.

Coseriu, E. (1992), „Zeichen, Symbol, Wort", in: Borsche (1992), S. 3-27.

Drecoll, V. H. (1999), *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tübingen.

Duchrow, U. (1965), *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen.

Fischer, N. (1987), *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*, Bonn.

Früchtel, E. (1970), *Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins*, Frankfurt am Main.

Fuhrer, T. (Hrsg.) (2002), *De magistro/Der Lehrer*. Zweisprachige Ausgabe, Paderborn, München, Wien, Zürich.

Göttert, K.-H. (1998), *Einführung in die Rhetorik. Grundbegriffe, Geschichte, Rezeption*, ^{3}München.

Graeser, A. (1975), *Platons Ideenlehre. Sprache, Logik und Metaphysik; eine Einführung*, Bern.

Halfwassen, J. (2006), *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, ^{2}München, Leipzig.

Harder, R. (Hrsg.) (1971), *Plotins Schriften*. Übersetzt von Richard Harder. Band VI: Indices, Leipzig.

Hessen, J. (1960), *Augustinus Metaphysik der Erkenntnis*, ^{2}Leiden.

Horn, C. (1995), *Augustinus*, München.

Klein, N. (2000), *Ökonomische Erkenntnistheorie und ordnungspolitische Implikationen. Die Beiträge von Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, John Locke, David Hume, Immanuel Kant, John Stuart Mill, Karl R. Popper und Friedrich August von Hayek*, Lohmar, Köln.

Koenen, L. (1993), *Mani. Auf der Spur einer verschollenen Religion*, Freiburg.

Lausberg, H. (1990), *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, ^{3}München.

Mayer, C. (Hrsg.) (1986), *Augustinus-Lexikon*, Basel, Stuttgart.

Mayer, C. P. (1974), *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins. II Teil: Die antimanichäische Epoche*, Würzburg.

Mojsisch, B. (1996), „Augustins Sprachphilosophie“, in: Borsche (1996), S. 64-76.

Mojsisch, B. (Hrsg.) (1986), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*. Bochumer Kolloquium, 2.-4. Juni 1982, Amsterdam.

O’Daly, G. (1987), *Augustine’s Philosophy of Mind*, Berkeley and Los Angeles.

Pérez-Paoli, U. R. (1990), *Der plotinische Begriff von „Hypostasis“ und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum*, Würzburg.

Pollmann, K. (1996), *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana*, Freiburg, Schweiz.

Prestel, P. (1992), *Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in De doctrina Christiana*, Frankfurt am Main.

Rauh, H. D. (1973), *Das Bild des Antichrist im Mittelalter. Von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Münster.

Rose, E. (1979), *Die manichaeische Christologie*, Wiesbaden.

Rudolph, K. (1988), „Mani und die Gnosis", in: Bryder (1988), S. 191-200.

Ruef, H. (1981), *Augustin über Semiotik und Sprache.* ***.*** *Sprachtheoretische Analysen zu Augustins Schrift „De Dialectica" mit einer deutschen Übersetzung*, Bern.

Schadel, E. (1975), *Aurelius Augustinus, De magistro: Einführung, Übersetzung und Kommentar*, Bamberg.

Schmeken, H. (1975), *Orbis Romanus. Elementargrammatik*, Paderborn.

Schmitz-Moormann, K. (1959), *Die Ideenlehre Platons im Lichte des Sonnengleichnisses des sechsten Buches des Staates*, Münster/Westf.

Schöpf, A. (1970), *Augustinus: Einführung in sein Philosophieren*, Freiburg, München.

Springer, B. (2000), *Die antiken Grundlagen der neuzeitlichen Hermeneutik*, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York.

Strauß, G. (1959), *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, Tübingen.

Trautmann, M. (2000), *Zeichensprache: Zeigen als Symbol der Lehr-Lern-Situation bei Augustinus*, Opladen.

Ueding, G.; Steinbrink, B. (2005), *Grundriß der Rhetorik. Geschichte, Technik, Methode,* [4]Stuttgart, Weimar.

Widengren, G. (1982), *Der Mandaeismus*, Darmstadt.

Wuellner, W. (Hrsg.) (1989), *Protocol of the fifty-eighty colloquy: 16 October 1988*, Berkeley, California.

Wurst, G. (1995), *Das Bêmafest der ägyptischen Manichäer*, Altenberge.